
UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS
Imprimerie Paul Brodard.

REVUE
PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

VINGT-SEPTIÈME ANNÉE

LIII

(JANVIER A JUIN 1902)

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1902

L'EFFORT INTELLECTUEL

Le problème que nous abordons ici est distinct du problème de l'attention, tel que le pose la psychologie contemporaine. Quand nous nous remémorons des faits passés, quand nous interprétons des faits présents, quand nous entendons un discours, quand nous suivons la pensée d'autrui et quand nous nous écoutons penser nous-mêmes, enfin quand un système complexe de représentations occupe notre intelligence, nous sentons bien que nous pouvons prendre deux attitudes différentes, l'une de tension et l'autre de relâchement, qui se distinguent surtout en ce que le sentiment de l'effort est présent dans l'une et absent de l'autre. Le jeu des représentations est-il le même dans les deux cas? Les éléments intellectuels sont-ils de même espèce et entretiennent-ils entre eux les mêmes rapports? Ne trouverait-on pas dans la représentation elle-même, dans les réactions intérieures qu'elle accomplit, dans la forme, le mouvement et le groupement des états plus simples qui la composent, tout ce qui est nécessaire pour différencier la pensée qui se laisse vivre de la pensée qui se concentre et qui fait effort? Même, dans le sentiment que nous avons de cet effort, la conscience d'un certain *mouvement de représentations* tout particulier n'entrerait-elle pas pour quelque chose? Telles sont les questions que nous voulons nous poser. Elles se ramènent toutes à une seule : *Quelle est la caractéristique mentale de l'effort intellectuel?*

De quelque manière qu'on résolve cette question, elle laissera intact, disons-nous, le problème de l'attention tel que les psychologues contemporains le posent. En effet, les psychologues se sont surtout préoccupés de l'attention sensorielle, c'est-à-dire de l'attention prêtée à une perception simple. Or, comme la perception simple accompagnée d'attention est une perception qui aurait pu, dans des circonstances favorables, présenter le même contenu — ou à peu près — si l'attention ne s'y était pas jointe, c'est en dehors de ce contenu qu'on a dû chercher ici le caractère différentiel de l'attention. L'idée, proposée par M. Ribot, d'attribuer une importance décisive aux phénomènes moteurs et surtout aux actions d'arrêt est

bien près de devenir classique en psychologie. Mais à mesure que l'état de concentration intellectuelle se complique, il devient plus solidaire de l'effort qui l'accompagne. Il y a des états intellectuels qui sont inséparables de l'effort, inconcevables sans lui. Pourrait-on, sans effort, inventer une nouvelle machine ou même simplement extraire une racine carrée? L'état intellectuel porte donc ici, imprimée sur lui, en quelque sorte, la marque de l'effort. Ce qui revient à dire qu'il y a ici une caractéristique intellectuelle de l'effort intellectuel. Il est vrai que si cette caractéristique existe pour les représentations d'ordre complexe et élevé, on doit pouvoir en retrouver quelque chose dans les représentations plus simples. Il n'est donc pas impossible que nous en découvrions des traces jusque dans l'attention sensorielle elle-même, encore que cet élément n'y joue plus qu'un rôle accessoire et effacé.

Pour simplifier l'étude, nous examinerons les diverses espèces de travail intellectuel séparément, en allant du travail le plus facile, qui est un travail de reproduction, au travail le plus difficile, qui est production ou invention. C'est donc l'effort de mémoire, ou plus précisément de rappel, qui nous occupera d'abord.

Dans un précédent travail [1], nous avons montré qu'il fallait distinguer une série de « plans de conscience » différents, depuis le « souvenir pur », non encore traduit en images distinctes, jusqu'à ce même souvenir actualisé en sensations naissantes et en mouvements commencés. L'évocation volontaire d'un souvenir, disions-nous, consiste à traverser ces plans de conscience l'un après l'autre, dans une direction déterminée. En même temps que paraissait notre travail, M. S. Witasek publiait un article intéressant et suggestif [2] où cette même opération était définie « un passage du non-intuitif à l'intuitif ». C'est en revenant sur quelques points du premier travail, et en nous aidant aussi du second, que nous étudierons d'abord, dans le cas du rappel des souvenirs, la différence entre la représentation spontanée et la représentation volontaire.

En général, quand nous apprenons une leçon par cœur ou quand nous cherchons à fixer dans notre mémoire un groupe quelconque d'impressions, notre unique objet est de bien retenir ce que nous apprenons. Nous ne nous préoccupons guère de déterminer à l'avance le genre de travail que nous aurons à faire plus tard pour nous remémorer ce que nous aurons appris. Le mécanisme du rappel nous est indifférent; l'essentiel est que nous puissions rap-

1. *Matière et Mémoire*, Paris, F. Alcan, 1896, ch. II et III.
2. Witasek, Ueber willkürliche Vorstellungsverbindung. *Zeitschr. f. Psychologie*, octobre 1896.

peler le souvenir, n'importe comment, quand nous en aurons besoin. C'est pourquoi nous employons simultanément ou successivement les procédés les plus divers, associant le travail de la mémoire machinale à celui de la mémoire intelligente, juxtaposant entre elles les images auditives, visuelles, motrices, pour les retenir telles quelles à l'état brut, ou cherchant au contraire à leur substituer une idée simple, qui en exprime le sens et qui permette, le cas échéant, d'en reconstituer la série. C'est pourquoi aussi, quand vient le moment du rappel, nous ne recourons pas exclusivement à l'intelligence ni exclusivement à l'automatisme : automatisme et réflexion se mêlent ici intimement, l'image évoquant l'image en même temps que l'esprit travaille sur des représentations moins concrètes. De là l'extrême difficulté que nous éprouvons à définir avec précision la différence entre les deux attitudes que prend l'esprit quand il se rappelle machinalement toutes les parties d'un souvenir complexe et quand, au contraire, il les reconstitue activement. Il y a presque toujours une part de rappel mécanique et une part de reconstitution intelligente, si bien mêlées ensemble que nous ne saurions dire où commence l'une et où finit l'autre. Toutefois, des cas exceptionnels se présentent où nous nous proposons d'apprendre une leçon complexe de telle manière que le rappel puisse en être instantané, et, autant que possible, machinal. D'autre part, il y a des cas où nous savons que la leçon à apprendre n'aura jamais à être rappelée tout d'un coup, mais qu'elle devra au contraire être l'objet d'une reconstitution graduelle et réfléchie. Ce sont ces cas extrêmes qu'il sera peut-être utile d'examiner d'abord. Il est aisé de voir que nous nous y prenons tout différemment pour retenir, selon la manière dont nous aurons à nous rappeler. Et le travail *sui generis* que nous effectuons, au moment de l'acquisition du souvenir, pour favoriser l'effort intelligent de rappel ou au contraire pour le rendre inutile, pourra nous renseigner sur la nature et les conditions de cet effort.

Dans une page curieuse de ses *Confidences*, Robert Houdin explique comment il s'y prit pour développer chez son jeune fils une mémoire intuitive et instantanée [1]. Il commença par montrer à l'enfant un dé de dominos, le cinq-quatre, en lui demandant le total des points et *sans le laisser compter*. A ce dé il en adjoignit alors un autre, le quatre-trois, exigeant ici encore une réponse indépendante de tout calcul. Il arrêta là sa première leçon. Le lendemain, il réussissait à faire additionner d'un coup d'œil trois et quatre dés, le

1. Robert Houdin, *Confidences*, Paris, 1861, t. I, p. 8 et suiv.

surlendemain cinq, et, en ajoutant chaque jour de nouveaux progrès à ceux de la veille, il finit par obtenir instantanément le produit de douze dominos. « Ce résultat acquis, nous nous occupâmes d'un travail bien autrement difficile, auquel nous nous livrâmes pendant plus d'un mois. Nous passions, mon fils et moi, assez rapidement devant un magasin de jouets d'enfants, ou tout autre qui était garni de marchandises variées, et nous y jetions un regard attentif. A quelques pas de là, nous tirions de notre poche un crayon et du papier, et nous luttions séparément à qui décrirait un plus grand nombre d'objets que nous avions pu saisir au passage.... Il arrivait souvent à mon fils d'inscrire une quarantaine d'objets.... » Le but de cette éducation toute spéciale était de mettre l'enfant à même de saisir d'un seul coup d'œil, dans une salle de spectacle, tous les objets portés sur eux par les divers assistants : alors, les yeux bandés, il simulait la seconde-vue en décrivant, sur un signe conventionnel de son père, l'un quelconque de ces objets choisi au hasard par un des spectateurs. Cette mémoire visuelle s'était développée à tel point qu'après quelques instants passés devant une bibliothèque l'enfant retenait les titres d'un assez grand nombre de volumes, avec la place exacte de ces volumes les uns par rapport aux autres. Il arrivait à obtenir une espèce de photographie mentale du tout, qui permettait le rappel immédiat des parties, sans tâtonnement. Mais, dès la première leçon, et dans l'interdiction même d'additionner entre eux les points des dominos, nous apercevons le ressort principal de cette éducation de la mémoire. Tout calcul, toute *interprétation* de l'image visuelle était exclue de l'acte de vision : l'intelligence était strictement maintenue sur le plan des images visuelles.

C'est sur le plan des images auditives ou des images d'articulation qu'il faut la maintenir pour donner une mémoire du même genre à l'oreille. Parmi les méthodes dont on a essayé pour l'enseignement des langues, il faut citer celle de Prendergast [1], dont le principe a souvent été utilisé par d'autres pédagogues. Cette méthode consiste à faire prononcer d'abord par l'élève des phrases dont on ne lui permet pas de chercher la signification. Jamais de mots isolés : toujours des propositions complètes que l'élève répétera d'une manière machinale. S'il cherche à deviner le sens, la méthode perd de son efficacité. S'il a un moment d'hésitation, tout est à recommencer. En variant la place des mots, en faisant des échanges de mots entre les phrases, on amène le sens à se dégager de lui-même

1. Prendergast, *Handbook of the mastery series*, London, 1868.

pour l'oreille, en quelque sorte, et sans que l'intelligence s'en mêle. L'objet de cette méthode est d'obtenir de la mémoire le rappel instantané et facile. Et l'artifice consiste à faire évoluer l'esprit, le plus possible, parmi des images de sons ou d'articulations, sans mélange d'éléments plus abstraits, plus éloignés de l'activité sensori-motrice.

Il semblerait ressortir de ces deux exemples que la facilité de rappel d'un souvenir complexe est en raison directe de la tendance de ses éléments à s'étaler sur un même plan de conscience. C'est d'ailleurs ce que chacun de nous peut vérifier sans peine. Une pièce de vers apprise au collège nous est-elle restée dans la mémoire? Nous nous apercevons, en la récitant, que le mot appelle le mot et qu'une réflexion sur le sens gênerait plutôt qu'elle ne favoriserait le mécanisme du rappel. Les souvenirs, en pareil cas, peuvent être auditifs ou visuels. Mais ils sont toujours, en même temps, moteurs. Même, il nous est difficile de distinguer ce qui est souvenir de l'oreille et ce qui est habitude d'articulation. Si nous nous arrêtons au milieu de la récitation, notre sentiment de l'« incomplet » nous paraîtra tenir tantôt à ce que le reste de la pièce de vers continue à chanter dans notre mémoire, tantôt à ce que le mouvement d'articulation n'est pas allé jusqu'au bout de son élan et voudrait l'épuiser, tantôt et le plus souvent à l'un et à l'autre tout à la fois. Mais il faut remarquer que ces deux groupes de souvenirs, souvenirs auditifs et souvenirs moteurs, sont de même ordre, également concrets, également voisins de la sensation : ils sont, pour revenir à l'expression déjà employée, sur un même « plan de conscience ».

Au contraire, dès que le rappel exige un effort, il y a mouvement de l'esprit d'un plan à un autre.

Quel est le procédé indiqué par les traités de mnémotechnie pour apprendre un long développement en prose, par exemple, dans des cas où le rappel n'a pas besoin d'être instantané? C'est un procédé que chacun de nous applique plus ou moins inconsciemment. On commence par lire le morceau avec attention, puis on le divise en paragraphes ou sections, en ayant soin de marquer aussi nettement que possible les articulations des idées. On obtient ainsi une vision schématique de l'ensemble. Alors, à l'intérieur de ce schéma, on intercale les expressions les plus remarquables. On rattache à l'idée dominante les idées subordonnées, aux idées subordonnées les mots dominateurs et représentatifs, à ces mots enfin les mots intermédiaires qui les relient comme en une chaîne. « Le talent du mnémoniste consiste à saisir dans un morceau de prose ces idées saillantes, ces courtes phrases, ces simples mots qui entraînent

avec eux des pages entières[1]. » Ainsi s'exprime un traité de mnémotechnie. Un autre traité formule la règle de la manière suivante : « Réduire en formules courtes et substantielles..., noter dans chaque formule le mot suggestif..., associer tous ces mots entre eux et former ainsi une chaîne logique d'idées[2] ». La préoccupation du mnémoniste ne sera donc plus ici de rattacher des images à des images, de manière que celle qui précède devienne capable d'amener mécaniquement avec elle celle qui suit. Apprendre consistera à se transporter en un point où une multiplicité plus ou moins considérable d'images apparaisse comme concentrée en une représentation unique, simple et indivisée. C'est cette représentation que l'on confiera à la mémoire. Alors, quand viendra le moment du rappel, on redescendra du sommet de la pyramide vers la base. On passera, de ce plan supérieur où tout était ramassé dans une seule représentation, à des plans de moins en moins élevés, de plus en plus voisins de la sensation, où la représentation simple est réfractée en images, les images en phrases et en mots. Il est vrai que le rappel ne sera plus immédiat et facile. Il s'accompagnera d'effort.

Avec cette seconde méthode, il faudra sans doute plus de temps pour se rappeler, mais il en faudra beaucoup moins pour apprendre. Le perfectionnement de la mémoire, comme on l'a fait remarquer bien souvent, est moins un accroissement réel de retentivité qu'une plus grande facilité à subdiviser, coordonner et enchaîner les idées. Le prédicateur cité par W. James mettait d'abord trois ou quatre jours à apprendre un sermon par cœur. Plus tard il n'en mettait plus que deux, puis un seul : finalement une lecture unique, attentive et *analytique*, lui suffisait[3]. Le progrès n'est évidemment ici qu'une aptitude croissante à faire converger toutes les idées, toutes les images, tous les mots sur un seul et même point. Il s'agit d'obtenir la pièce unique dont tout le reste n'est que la monnaie.

Quelle est cette pièce unique? Comment tant d'images diverses arrivent-elles à tenir implicitement dans une représentation simple? Nous reviendrons sur ce point important à la fin de notre travail. Nous nous bornerons pour le moment à donner à la représentation simple, développable en images multiples, un nom qui la fasse reconnaître : nous dirons que c'est un *schéma dynamique*. Nous entendons par là que cette représentation contient moins les images elles-mêmes que l'indication des directions à suivre et des opéra-

1. Audibert, *Traité de mnémotechnie générale*, Paris, 1840, p. 173.
2. André, *Mnémotechnie rationnelle*, Angers, 1894.
3. W. James, *Principles of Psychology*, vol. I, p. 667 (note).

tions à faire pour les reconstituer. Ce n'est pas un extrait des images, obtenu en appauvrissant chacune d'elles : on ne comprendrait pas alors comment le schéma nous permet, dans bien des cas au moins, de retrouver les images intégralement. Ce n'est pas non plus, ou du moins ce n'est pas seulement, la représentation du sens abstrait de l'ensemble des images. Sans doute l'idée de cette signification y tient une large place; mais, outre qu'il est difficile de dire ce que pourrait être cette représentation de la signification des images absolument détachée des images elles-mêmes, il est clair que la même signification logique peut appartenir à des séries d'images toutes différentes et qu'elle ne suffirait pas, par conséquent, à nous faire retenir et reconstituer telle série d'images déterminée de préférence à toutes les autres. Ce schéma est quelque chose d'assez malaisé à définir, mais dont chacun de nous a le sentiment, et qui s'éclaire de plus en plus à mesure que l'on compare davantage les diverses espèces de mémoires entre elles, à mesure surtout que l'on étudie mieux les mémoires *professionnelles* ou techniques. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de cet examen. Nous dirons cependant quelques mots d'une mémoire très spéciale qui a été, dans ces dernières années, l'objet d'une étude particulièrement attentive et pénétrante, la mémoire des joueurs d'échecs [1].

On sait que certains joueurs d'échecs sont capables de conduire de front plusieurs parties sans regarder les échiquiers. A chaque coup de l'un de leurs adversaires, on leur indique la nouvelle position de la pièce déplacée. Ils font déplacer alors une pièce de leur propre jeu, et ainsi, jouant « à l'aveugle », se représentant mentalement à tout moment les positions respectives de toutes les pièces sur tous les échiquiers, ils arrivent à gagner, souvent contre de très habiles joueurs, les diverses parties simultanées. Dans une page bien connue de son livre sur l'Intelligence, Taine a analysé ce genre de mémoire, d'après les indications qui lui avaient été fournies par un de ses amis [2]. Il y aurait là, d'après lui, une mémoire purement visuelle. Le joueur apercevrait sans cesse, comme dans un miroir intérieur, l'image de chacun des échiquiers avec ses pièces, telle qu'elle se présente au dernier coup joué.

Or, de l'enquête faite par M. Binet auprès d'un assez grand nombre de « joueurs sans voir » une conclusion bien nette paraît se dégager : c'est que l'image de l'échiquer avec ses pièces n'est pas présentée à la mémoire du joueur telle quelle, « comme dans

1. Binet, *Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs*, Paris, 1894.
2. Taine, *De l'Intelligence*, Paris, 1870, t. I, p. 81 et suiv.

un miroir », mais qu'elle exige à tout instant, de la part du joueur, un effort de reconstitution. Quel est cet effort? Quels sont les éléments effectivement présents à la mémoire? C'est ici que l'enquête a donné des résultats inattendus. Les joueurs consultés s'accordent d'abord à déclarer que la vision mentale des pièces elles-mêmes leur serait plus nuisible qu'utile : ce qu'ils retiennent et se représentent de chaque pièce, ce n'est pas son aspect extérieur, mais sa puissance, sa portée et sa valeur, enfin sa fonction. Un fou n'est pas un morceau de bois de forme plus ou moins bizarre : c'est une « force oblique ». La tour est une certaine puissance de « marcher en ligne droite », le cavalier « une pièce qui équivaut à peu près à trois pions et qui se meut selon une loi toute particulière », etc. Voilà pour les pièces prises isolément. Voici maintenant pour la partie elle-même. Ce qui est présent à la mémoire du joueur, c'est une certaine composition de forces, ou mieux une certaine relation entre des puissances alliées ou hostiles. Le joueur refait mentalement l'histoire de la partie depuis le début. Il reconstitue les événements successifs qui ont amené la situation actuelle. Il obtient ainsi une représentation du tout qui lui permet, à un moment quelconque, de visualiser telle ou telle partie. Cette représentation abstraite est d'ailleurs *une*. Elle implique une pénétration réciproque de tous les éléments les uns dans les autres. Ce qui le prouve, c'est que chaque partie apparait au joueur avec une physionomie qui lui est propre. Elle lui donne une impression *sui generis*. « Je la saisis comme le musicien saisit dans son ensemble un accord, » dit un des joueurs consultés. Et c'est justement cette différence de physionomie générale qui permet à la mémoire du joueur de retenir plusieurs parties sans les confondre entre elles. Donc, ici encore, il y a un schéma représentatif du tout, et ce schéma n'est ni un extrait ni un résumé. Il est aussi complet que pourra l'être l'image une fois ressuscitée, mais il contient à l'état d'implication réciproque ce que l'image déroulera en parties extérieures les unes aux autres.

Examinez de près ce qui se passe en vous quand vous faites effort pour évoquer un souvenir simple. Ici le mécanisme de l'opération peut être démonté facilement. Vous partez d'une représentation où vous sentez que sont donnés l'un dans l'autre des éléments dynamiques très différents. Cette implication réciproque, et par conséquent cette complication intérieure, est chose si nécessaire, elle est si bien l'essentiel de la représentation schématique, que le schème pourra, si l'image à évoquer est simple, être beaucoup moins simple qu'elle. Je n'irai pas bien loin pour en trouver un

exemple. Il y a quelque temps, jetant sur le papier le plan du présent article et arrêtant la liste des travaux à consulter dans les bibliothèques, je voulus inscrire sur ma liste le nom de Prendergast, l'auteur dont je citais tout à l'heure la méthode intuitive et dont j'avais lu autrefois les publications parmi beaucoup de livres sur la mémoire. Mais je ne pouvais ni retrouver ce nom, ni me rappeler l'ouvrage où je l'avais d'abord vu cité. J'ai noté toutes les phases du travail par lequel j'essayai alors d'évoquer le nom récalcitrant. Je partis de l'impression générale qui m'en était restée. C'était une impression d'étrangeté, mais non pas d'étrangeté quelconque. Il y avait comme une note dominante de barbarie, de rapine, le sentiment qu'aurait pu me laisser un oiseau de proie fondant sur sa victime, la comprimant entre ses serres, l'emportant avec lui. Je me dis bien maintenant que le mot *prendre*, qui est à peu près figuré par les deux premières syllabes du nom cherché, a dû entrer pour une large part dans cette impression ; mais je ne sais si cette ressemblance aurait suffi à déterminer une nuance de sentiment aussi précise, et en voyant avec quelle obstination le nom d'« Arbogaste » se présente aujourd'hui à mon esprit quand je pense à « Prendergast », je me demande si je n'avais pas fait fusionner ensemble l'idée générale de prendre et le nom d'Arbogaste : ce dernier nom, qui m'était resté du temps où j'apprenais l'histoire romaine, évoquait dans ma mémoire de vagues souvenirs de barbarie. Pourtant je n'en suis pas sûr, et tout ce que je puis affirmer est que l'impression que le nom cherché m'avait laissée dans l'esprit était absolument *sui generis*, et qu'elle tendait, à travers mille difficultés, à ressusciter le nom lui-même. C'étaient surtout les lettres *d* et *r* qui étaient ramenées à ma mémoire par cette impression. Mais elles n'étaient pas ramenées comme des images visuelles ou auditives, ou même comme des images motrices toutes faites. Elles étaient moins données en elles-mêmes qu'elles n'indiquaient une certaine *direction d'effort* à suivre pour articuler le nom cherché. Il me semblait, à tort d'ailleurs, que ces lettres devaient être les lettres initiales du nom, justement parce qu'elles étaient les premières à revenir et qu'elles avaient l'air de me montrer un chemin. Je me disais qu'en essayant, avec elles, des diverses voyelles tour à tour, j'arriverais à prononcer la première syllabe et à prendre ainsi un élan qui me transporterait tout d'un coup jusqu'au bout du nom lui-même. Ce travail aurait-il fini par aboutir? Je ne sais, mais il n'était pas encore très avancé quand brusquement me revint à l'esprit que le nom était cité dans une note du livre de Kay sur l'éducation de la mémoire, et que c'est là d'ailleurs que j'avais fait con-

naissance autrefois avec lui. C'est là que j'allai aussitôt le chercher. Peut-être la brusque résurrection du souvenir utile ne fut-elle ici qu'une coïncidence. Mais peut-être aussi le travail effectué pour convertir le schéma dynamique en image avait-il dépassé le but, en évoquant, au lieu de l'image elle-même, les circonstances où elle s'était trouvée encadrée primitivement.

Dans ces divers exemples, l'effort de mémoire paraît avoir pour essence de *développer* un schéma sinon simple, du moins concentré, en une image aux éléments distincts et plus ou moins indépendants les uns des autres. Quand nous laissons notre mémoire errer au hasard, sans effort, les images succèdent aux images, toutes homogènes entre elles, toutes situées sur un même plan de conscience. Au contraire, dès que nous faisons effort pour nous souvenir, il semble que nous nous ramassions à un étage supérieur pour descendre ensuite progressivement vers les images à évoquer. Si, dans le premier cas, associant des images à des images, nous nous mouvions d'un mouvement que nous appellerons par exemple horizontal, sur un plan unique, il faudra dire que dans le second cas le mouvement est vertical, et qu'il nous fait passer d'un plan à un autre. Dans le premier cas, les images sont homogènes entre elles, mais représentatives d'objets différents; dans le second, c'est un seul et même objet qui est représenté à tous les moments de l'opération, mais il l'est différemment, par des états intellectuels hétérogènes entre eux, tantôt schémas et tantôt images, le schéma tendant vers l'image à mesure que le mouvement de descente s'accentue. Enfin chacun de nous a le sentiment bien net d'une opération qui se poursuivrait en extension et en superficie dans un cas, en intensité et en profondeur dans l'autre.

Il est rare, d'ailleurs, que ces deux opérations s'accomplissent isolément et qu'on les trouve à l'état pur. La plupart des actes de rappel comprennent à la fois une descente du schéma à l'image et une association d'image à image. Mais cela revient à dire, comme nous le faisions au début de cette étude, qu'un acte de mémoire renferme d'ordinaire une part d'effort et une part d'automatisme. Je pense en ce moment à un long voyage que je fis autrefois. Je vois très bien comment des incidents de ce voyage me reviennent à l'esprit dans un ordre plus ou moins arbitraire, s'appelant mécaniquement les uns les autres. Mais tout effort que j'ai conscience d'accomplir pour me remémorer telle ou telle période de ce voyage est un processus par lequel je vais du tout de cette période aux parties qui la composent, le tout m'apparaissant d'abord comme un schéma indivisé, accompagné d'une certaine nuance affective. Souvent

d'ailleurs les images, après avoir simplement joué entre elles, me demandent de recourir au schéma pour les compléter. Mais quand j'ai le sentiment de l'effort, c'est sur le trajet du schéma à l'image.

Concluons pour le moment que *l'effort de rappel consiste à convertir une représentation schématique, dont les éléments s'entrepénètrent, en une représentation imagée dont les parties se juxtaposent.*

Il faudrait maintenant étudier l'effort d'intellection en général, celui que nous fournissons pour comprendre et pour interpréter. Je me bornerai ici à de brèves indications, en renvoyant pour le reste à un travail antérieur [1].

Le processus de l'intellection se poursuivant à peu près à tous les moments de la vie consciente, il est extrêmement difficile de dire ici où commence et où finit l'effort intellectuel. Toutefois il y a une certaine manière de comprendre et d'interpréter qui exclut l'effort, et il y en a une autre qui, sans être accompagnée nécessairement d'un effort, est toujours constatable là où un effort se produit.

L'intellection du premier genre est celle qui consiste, étant donné une perception plus ou moins complexe, à y répondre automatiquement par une action appropriée. Qu'est-ce que reconnaître un objet usuel sinon savoir s'en servir, et qu'est-ce que savoir s'en servir sinon esquisser machinalement, quand on la perçoit, l'action qui est associée à cette perception par l'effet de l'habitude? On sait que les premiers observateurs avaient donné le nom d'*apraxie* à la cécité psychique, exprimant par là que la perte de la faculté de reconnaître les objets usuels consiste surtout dans une impuissance à les utiliser [2]. Cette intellection toute automatique s'étend d'ailleurs beaucoup plus loin qu'on ne se l'imagine. La conversation courante se compose en grande partie de réponses toutes faites à des questions banales, la réponse succédant à la question sans que l'intelligence s'intéresse à la signification de l'une ou de l'autre. C'est ainsi que des déments soutiendront une conversation suffisamment cohérente sur un sujet simple, alors qu'ils sont incapables de comprendre ce qu'ils entendent ou ce qu'ils disent [3]. On

1. *Matière et Mémoire*, p. 89-141.
2. Kussmaul, *Les troubles de la parole*, Paris, 1884, p. 233; Allen Starr, Apraxia and Aphasia, *Medical Record*, octobre 1888. — Cf. Laquer, Zur Localisation der sensorischen Aphasie, *Neurolog. Centralblatt*, juin 1888; Nodet, *Les Agnoscies*, Paris, 1899; et Claparède, Revue générale sur l'Agnosie, *Année psychologique*, VI, 1900, pages 95 et suiv.).
3. Robertson, Reflex speech, *Journal of mental Science*, avril 1888; Féré, Le langage réflexe, *Revue philosophique*, janvier 1896).

l'a fait remarquer bien des fois : nous pouvons lier des mots à des mots en nous réglant simplement sur la compatibilité ou l'incompatibilité pour ainsi dire musicales des sons entre eux, et composer ainsi des phrases qui se tiennent, sans que l'intelligence proprement dite s'en mêle. Dans tous ces exemples, l'interprétation des sensations se fait tout de suite par des mouvements. L'esprit reste, comme nous le disions, sur un même « plan de conscience ».

Tout autre est l'intellection vraie. Elle consiste dans un mouvement de l'esprit qui va et qui vient entre les perceptions ou les images et leur *signification*. Quelle est la direction essentielle de ce mouvement? Quel en est le véritable point de départ? On pourrait croire que nous partons ici des images pour aller à leur signification, puisque ce sont des images qui sont données d'abord, et que « comprendre » consiste toujours, en somme, à interpréter des perceptions ou des images. Qu'il s'agisse de suivre une démonstration, de lire un livre, d'entendre un discours, toujours ce sont des perceptions ou images qui sont présentées à l'intelligence pour être traduites par elle en relations, comme si elle devait aller du concret à l'abstrait. Mais ce n'est là qu'une apparence, et il est aisé de voir que l'esprit marche en réalité dans la direction inverse dès qu'il effectue un travail d'interprétation.

Cela est évident pour un calcul, pour les opérations mathématiques en général. Pouvons-nous suivre un calcul si nous ne le refaisons pour notre propre compte? Comprenons-nous la solution d'un problème autrement qu'en résolvant le problème à notre tour? Le calcul est écrit au tableau, la solution est imprimée dans un livre ou exposée de vive voix par le maître; mais les chiffres que nous voyons ne sont que des poteaux indicateurs auxquels nous nous reportons pour nous assurer que nous ne faisons pas fausse route; les phrases que nous lisons ou entendons n'ont un sens complet pour nous que lorsque nous sommes capables de les retrouver par nous-mêmes, de les créer à nouveau, pour ainsi dire, en exprimant à notre tour la vérité mathématique qu'elles développent. Le long de la démonstration vue ou entendue nous avons cueilli quelques indications qui nous ont servi de points de repère. De ces images nous avons sauté à des représentations abstraites de relations. Partant alors de ces représentations, nous les déroulons en mots imaginés qui viennent rejoindre et recouvrir les mots lus ou entendus. Comprendre ne consiste donc pas ici à suivre les images pas à pas pour coller sur chacune d'elles l'étiquette d'une idée, mais à partir des idées supposées pour aller au-devant des images.

N'en est-il pas de même de tout travail d'interprétation? On rai-

sonne quelquefois comme si lire et écouter consistaient à s'appuyer sur les mots vus ou entendus pour remonter de chacun d'eux à l'idée correspondante et juxtaposer ensuite ces diverses idées entre elles. L'étude expérimentale de la lecture et de l'audition des mots nous montre que les choses se passent d'une tout autre manière. D'abord, ce que nous voyons d'un mot dans la lecture courante se réduit à très peu de chose : quelques lettres, — moins que cela, quelques jambages ou traits caractéristiques. Les expériences de Cattell[1], de Goldscheider et Müller[2], de Pillsbury[3] (critiquées, il est vrai, par Erdmann et Dodge[4]) paraissent concluantes sur ce point. Non moins instructives sont les récentes expériences de Bagley sur l'audition de la parole[5]; elles établissent avec précision que nous n'entendons qu'une partie des mots prononcés. Mais, indépendamment de toute expérience scientifique, chacun de nous a pu constater l'impossibilité où il est d'entendre distinctement les mots d'une langue qu'il ne connaît pas. La vérité est que la vision et l'audition brutes ne font, ici encore, que nous fournir des points de repère et constituer un cadre que nous remplissons avec nos souvenirs. Ce serait se tromper étrangement ici sur le mécanisme de la reconnaissance que de croire que nous commençons par voir et par entendre, et qu'ensuite, la perception une fois constituée, nous la rapprochons d'un souvenir semblable pour la reconnaître. La vérité est que c'est le souvenir qui nous fait voir et entendre, et que la perception serait incapable, par elle-même, d'évoquer le souvenir qui lui ressemble, puisqu'il faudrait, pour cela, qu'elle eût déjà pris forme et qu'elle fût suffisamment complète : or elle ne devient perception complète et n'acquiert une forme distincte que par le souvenir lui-même, lequel se coule en elle et lui fournit la plus grande partie de sa matière. Mais, s'il en est ainsi, il faut bien que ce soit le *sens*, avant tout, qui nous guide constamment dans la reconstitution des formes et des sons. Ce que nous voyons de la phrase lue, ce que nous entendons de la phrase prononcée, c'est tout juste ce qui est nécessaire pour nous placer dans l'ordre d'idées correspondant : alors, partant des idées, c'est-à-dire des relations

1. Cattell, Ueber die Zeit der Erkennung von Scriftzeichen, *Philos. Studien*, 1885-1886.
2. Goldscheider u. Müller, Zur Physiologie u. Pathologie des Lesens, *Zeitschr. für klinische Medicin*, 1893.
3. Pillsbury, A study in apperception, *American Journal of Psychology*, avril 1897.
4. Erdmann u. Dodge, *Psychologische Untersuchung über das Lesen*, Halle, 1898.
5. Bagley, The apperception of the spoken sentence, *American Journal of Psychology*, octobre 1900.

abstraites, nous les déroulons en mots probables qui vont rejoindre et compléter ce que nous voyons et entendons. Le processus d'interprétation est donc en réalité un processus de reconstruction. Un premier contact avec l'image imprime à la pensée abstraite sa direction. Celle-ci se développe ensuite en images qui prennent contact à leur tour avec les images perçues, les suivent à la trace, s'efforcent de les recouvrir. Là où la superposition est parfaite, la perception est complètement interprétée.

Ce travail d'interprétation est trop facile, quand nous entendons parler notre propre langue, pour que nous ayons le temps de le décomposer en ses diverses phases. Mais nous en avons la conscience nette quand nous conversons dans une langue étrangère que nous connaissons imparfaitement. Nous nous rendons bien compte alors que les sons distinctement entendus nous servent de points de repère, que nous nous plaçons d'emblée dans un ordre de représentations plus ou moins abstraites, suggéré par ce que notre oreille entend, et qu'une fois adopté ce *ton* intellectuel, nous allons, avec le sens conçu, rejoindre les sons entendus. Il faut, pour que l'interprétation soit exacte, que la jonction s'opère.

Concevrait-on, d'ailleurs, que l'interprétation fût possible si nous allions réellement des mots aux idées? Les mots d'une phrase n'ont pas un sens absolu. Chacun d'eux emprunte une nuance de signification particulière à ce qui le précède et à ce qui le suit. Les mots d'une phrase ne sont pas non plus tous capables d'évoquer une image ou une idée indépendantes. Beaucoup d'entre eux expriment des relations, et ne les expriment que par leur place dans l'ensemble et par leur lien avec les autres mots de la phrase. Une intelligence qui partirait des mots successivement entendus pour aller à la recherche du sens serait continuellement embarrassée et, pour ainsi dire, errante. L'intellection ne peut être franche et sûre que si nous partons du sens supposé, reconstruit hypothétiquement, pour descendre de là aux fragments de mots réellement perçus, nous repérer sur eux sans cesse, et nous servir d'eux comme de simples jalons pour dessiner dans toutes ses sinuosités la courbe spéciale de la route que l'intelligence doit suivre.

Je ne puis aborder ici le problème de l'attention sensorielle. Mais je crois que l'attention volontaire, celle qui s'accompagne ou qui peut s'accompagner d'un sentiment d'effort, diffère précisément ici de l'attention machinale en ce qu'elle met en œuvre des éléments psychologiques qui ne sont pas tous situés sur un même plan de conscience. Dans l'attention que nous prêtons machinalement, il y a des mouvements et des attitudes favorables à la perception distincte

qui se coordonnent d'eux-mêmes à une première perception plus ou moins confuse. Mais il ne semble pas qu'il y ait jamais attention volontaire sans une « préperception », comme disait Lewes [1], c'est-à-dire sans une représentation qui est tantôt une image anticipée, tantôt quelque chose de plus abstrait, une hypothèse relative à la signification de ce qu'on va percevoir et à la relation probable de cette perception avec d'autres fragments de l'expérience passée. On a discuté sur le sens véritable des oscillations de l'attention. Les uns attribuent au phénomène une origine centrale [2], les autres une origine périphérique [3]. Mais, même si l'on n'accepte pas la thèse de N. Lange tout entière, il semble bien qu'il faille en retenir quelque chose [4], et admettre que l'attention ne va pas sans une certaine projection excentrique d'images qui descendent vers la perception. On s'expliquerait ainsi l'effet de l'attention, qui est soit d'intensifier l'image, comme le soutiennent certains auteurs, soit au moins de la rendre plus claire et plus distincte. Comprendrait-on l'*enrichissement* graduel de la perception par l'attention si l'on ne voyait pas ici dans la perception brute un simple moyen de suggestion, un appel lancé surtout à la mémoire? La perception brute de certaines parties suggère une représentation schématique de l'ensemble des parties, et des relations des parties entre elles. Développant ce schéma en images-souvenirs, nous cherchons à faire coïncider ces images-souvenirs avec les images perçues. Si nous n'y arrivons pas, c'est à une autre représentation schématique que nous nous transportons. Et toujours la partie positive, utile, de ce travail consiste à marcher de la représentation schématique à l'image perçue.

L'effort intellectuel pour interpréter, comprendre, faire attention, est donc un mouvement du « schéma dynamique » dans la direction de l'image qui le développe. C'est une transformation continue de relations abstraites, suggérées par les objets perçus, en images concrètes, capables de recouvrir ces objets. Sans doute le sentiment de l'effort ne se produit pas toujours dans cette opération. On verra tout à l'heure quelle est la condition particulière que ce travail doit remplir pour que l'effort s'y joigne. Mais c'est seulement au cours d'une opération de ce genre que nous pouvons avoir conscience

1. Lewes, *Problems of Life and Mind*, Londres, 1879, t. III, p. 106.
2. N. Lange, Beitr. zur Theorie der sinnlichen Aufmerksamkeit, *Philos. Studien*, vol. VII.
3. Münsterberg, *Beitr. zur experimentellen Psychologie*, Heft 2, 1889.
4. Cf. Pace, *Zur Frage der Schwankungen der Aufmerksamkeit* (*Philos. Studien*, vol. VIII, 1893); Eckener, *Ueber die Schwankungen der Aufassung minimaler Reize* (*ibid.*, 1893).

d'un effort intellectuel. *Le sentiment de l'effort d'intellection se produit toujours sur le trajet du schéma à l'image.*

Resterait à vérifier cette loi sur les formes les plus hautes de l'effort intellectuel : je veux parler de l'effort d'invention. Comme l'a fait remarquer M. Ribot, tout effort pour créer imaginativement est un effort pour résoudre un problème [1]. Or, comment résoudre un problème autrement qu'en le supposant d'abord résolu? On se représente, dit M. Ribot, un idéal, c'est-à-dire un certain effet obtenu, et on tâche de composer entre eux les moyens par lesquels l'effet s'obtiendrait. On se transporte d'un bond au résultat final, à la fin qu'il s'agit de réaliser : tout l'effort d'invention est alors un travail pour combler l'intervalle par-dessus lequel on a sauté, et arriver de nouveau à cette même fin en suivant cette fois le fil continu des moyens qui la réaliseraient. Mais comment apercevoir ici la fin sans les moyens, le tout sans les parties? Ce ne peut être sous forme d'image, puisqu'une image qui nous ferait voir l'effet s'accomplissant nous montrerait, intérieurs à cette image même, les moyens par lesquels l'effet s'accomplit. Force nous est donc bien d'admettre que le tout nous est présenté sous forme de schéma, et que le travail d'invention consiste précisément à convertir le schéma en image.

L'inventeur qui se propose de construire une certaine machine se représente le travail qu'il veut obtenir. La forme abstraite de ce travail évoque successivement dans son esprit, à force de tâtonnements et d'expériences, la forme concrète des divers mouvements qui réaliseraient le mouvement total, puis la forme des pièces et des combinaisons de pièces capables de donner ces mouvements partiels. A ce moment précis l'invention a pris corps : la représentation schématique est devenue une représentation imagée. L'écrivain qui fait un roman, l'auteur dramatique qui crée des personnages et des situations, le musicien qui compose une symphonie et le poète qui compose une ode, tous ont d'abord dans l'esprit quelque chose de simple, de général, d'abstrait. C'est, pour le musicien ou le poète, une impression qu'il s'agit de dérouler en sons ou en images. C'est, pour le romancier ou le dramaturge, une thèse à développer en événements, un sentiment général, un milieu social, quelque chose d'abstrait enfin à matérialiser en personnages vivants. On travaille sur un schéma du tout, et le résultat n'est obtenu que lorsqu'on est arrivé à une image distincte des parties. M. Paulhan

1. Ribot, *L'imagination créatrice*, Paris, F. Alcan, 1900, p. 130.

a montré sur des exemples du plus haut intérêt comment l'invention littéraire et poétique va ainsi « de l'abstrait au concret », c'est-à-dire, en somme, du tout aux parties et du schéma à l'image [1].

Il s'en faut d'ailleurs que le schéma reste immuable à travers tout le cours de l'opération. Souvent le schéma est modifié par les images mêmes dont il cherche à se remplir. Parfois il ne reste plus rien du schéma primitif dans l'image définitive. A mesure que l'inventeur réalise les détails de sa machine, il renonce à une partie de ce qu'il en voulait obtenir, ou il en obtient tout autre chose. Et, de même, les personnages créés par le romancier et le poète réagissent sur l'idée ou le sentiment qu'ils sont destinés à exprimer. Là est la part de l'accident, de l'imprévu, de l'*involontaire* enfin; elle est, pourrait-on dire, dans le mouvement par lequel l'image se retourne vers le schéma pour le modifier ou le faire disparaître. Mais l'effort proprement dit est toujours sur le trajet du schéma, invariable ou changeant, aux images qui doivent le remplir.

Il s'en faut aussi que le schéma précède toujours l'image explicitement. M. Ribot a montré qu'il fallait distinguer deux formes de l'imagination créatrice, l'une intuitive, l'autre réfléchie. « La première va de l'unité aux détails...., la seconde marche des détails à l'unité vaguement entrevue. Elle débute par un fragment qui sert d'amorce et se complète peu à peu... Képler a consacré une partie de sa vie à essayer des hypothèses bizarres jusqu'au jour où, ayant découvert l'orbite elliptique de Mars, tout son travail antérieur prit corps et s'organisa en système [2]. » En d'autres termes, au lieu d'un schéma unique, aux formes immobiles et raides, dont on se donne tout de suite la conception distincte, il peut y avoir un schéma élastique ou mouvant, dont l'esprit se refuse à arrêter les contours, parce qu'il attend sa décision des images mêmes que le schéma doit attirer pour se donner un corps. Mais c'est toujours au cours d'un travail effectué pour développer en images un schéma, fixe ou mobile, que surgit ici le sentiment d'effort intellectuel.

En rapprochant ces conclusions de celles qui précèdent, on aboutirait à la formule suivante du travail intellectuel, c'est-à-dire de ce mouvement de l'esprit qui peut, dans certains cas, s'accompagner d'un sentiment d'effort : *Travailler intellectuellement consiste à conduire une même représentation à travers des plans de conscience différents, dans une direction qui va de l'abstrait au concret, du schéma à l'image*. Reste à savoir dans quels cas spéciaux ce mouve-

1. Paulhan, *Psychologie de l'invention*, Paris, F. Alcan, 1901, ch. IV.
2. Ribot, *op. cit.*, p. 133.

ment de l'esprit (qui enveloppe peut-être toujours un sentiment d'effort, mais souvent trop léger ou trop familier pour être perçu distinctement) nous donne la conscience nette d'un effort intellectuel.

A cette question le simple bon sens répond qu'il y a effort, en plus du travail, quand le travail est difficile. Mais à quel signe reconnait-on la difficulté du travail? A ce que le travail « ne va pas tout seul », à ce qu'il éprouve une gène ou rencontre un obstacle, enfin à ce qu'il met plus de temps qu'on ne voudrait à atteindre le but. Qui dit effort dit ralentissement et retard. Le même travail occupe plus ou moins de temps, — toutes autres conditions égales, — selon qu'il exige ou n'exige pas un effort. D'autre part, on pourrait s'installer dans le schéma et attendre indéfiniment l'image, on pourrait ralentir indéfiniment le travail, sans se donner ainsi la conscience d'un effort. Il faut donc que le temps d'attente soit *rempli* d'une certaine manière, c'est-à-dire qu'une certaine diversité toute particulière d'états s'y succèdent. Quels sont ces états? Nous savons qu'il y a ici un mouvement du schéma aux images, et que l'esprit ne travaille qu'à la condition d'être tout entier occupé à cette conversion du schéma en images. Les états par lesquels il passe ne peuvent donc être que des essais par lesquels des images diverses tentent de s'insérer dans le schéma, ou par lesquels encore, dans certains cas au moins, le schéma se modifie progressivement pour arriver à se traduire en images distinctes. Dans cette hésitation toute spéciale doit se trouver la marque caractéristique de l'effort intellectuel.

Je ne puis mieux faire que de reprendre ici, en l'adaptant aux considérations qu'on vient de lire, une idée intéressante et profonde émise par M. Dewey dans sa récente étude sur la psychologie de l'effort [1]. Il y aurait effort, d'après M. Dewey, toutes les fois que nous faisons servir des habitudes acquises à l'apprentissage d'un exercice nouveau. Plus particulièrement, s'il s'agit d'un exercice du corps, nous ne pouvons l'apprendre qu'en utilisant et en modifiant dans une certaine direction particulière certains mouvements auxquels nous sommes déjà exercés. Mais l'habitude ancienne est là : elle lutte contre la nouvelle habitude que nous voulons contracter au moyen d'elle. L'effort ne ferait que manifester cette lutte, cette interférence de deux habitudes distinctes et pourtant semblables.

Exprimons cette idée en fonction de schémas et d'images; appli-

1. Dewey, The psychology of effort, *Philosophical Review*, janvier 1897.

quons-la sous cette nouvelle forme à l'effort corporel, celui dont s'est surtout préoccupé l'auteur, et montrons comment l'effort corporel et l'effort intellectuel s'éclairent ici l'un l'autre.

Comment procédons-nous pour apprendre par nous-mêmes un exercice complexe, tel que la danse? Nous commençons par regarder danser. Nous obtenons ainsi une perception visuelle du mouvement de la valse, si c'est de la valse qu'il s'agit. Cette perception, nous la confions à notre mémoire; et dès lors notre but sera d'obtenir de nos jambes des mouvements qui donnent à nos yeux une impression conforme à celle que notre mémoire a gardée. Mais qu'est-ce au juste ici que notre mémoire conserve? Dirons-nous que c'est une image nette, définitive, parfaite, du mouvement de la valse? Parler ainsi serait admettre qu'on peut percevoir exactement le mouvement de la valse quand on ne sait pas valser. Or il est bien évident que si, pour apprendre cette danse, il faut commencer par la voir exécuter, inversement on ne la voit bien, dans ses détails et même dans son ensemble, que lorsqu'on a acquis suffisamment soi-même l'habitude de la danser. L'image dont nous allons nous servir n'est donc pas une image visuelle arrêtée : ce n'est pas une image arrêtée, puisqu'elle variera et se précisera au cours de l'apprentissage qu'elle est chargée de diriger; et ce n'est pas non plus tout à fait une image visuelle, car si elle se perfectionne au cours de l'apprentissage, c'est-à-dire à mesure que nous acquérons les images motrices appropriées, c'est que ces images motrices, évoquées par elle mais plus précises qu'elle, l'envahissent et tendent même à la supplanter. A vrai dire, la partie utile de cette représentation n'est ni purement visuelle ni purement motrice; elle est l'un et l'autre à la fois, étant une représentation de *relations*, surtout temporelles, entre les parties successives du mouvement à exécuter. Une représentation de ce genre, où sont surtout figurées des relations, ressemble beaucoup à ce que nous appelions un schéma.

Maintenant, nous ne commencerons à savoir danser que le jour où ce schéma, supposé complet, aura obtenu de notre corps les mouvements successifs dont il propose le modèle. En d'autres termes, ce schéma, représentation de plus en plus abstraite du mouvement à exécuter, devra se remplir de toutes les sensations motrices qui correspondent au mouvement s'exécutant. Il ne peut y arriver qu'en évoquant une à une les représentations de ces sensations ou, pour parler comme Bastian, les « images kinesthésiques » des mouvements partiels, élémentaires, composant le mouvement total : ces souvenirs de sensations motrices, à mesure qu'ils se revivifient, se convertissent en sensations motrices réelles et par conséquent

en mouvements exécutés. Mais encore faut-il que nous possédions ces images motrices. Ce qui revient à dire que, pour contracter l'habitude d'un mouvement complexe comme celui de la valse, il faut avoir déjà l'habitude d'exécuter les mouvements élémentaires en lesquels la valse se décompose. De fait, il est aisé de voir que les mouvements auxquels nous procédons d'ordinaire pour marcher, pour nous soulever sur la pointe des pieds, pour pivoter sur nous-mêmes, sont ceux que nous utilisons pour apprendre à valser. Mais nous ne les utilisons pas tels quels. Il faut les modifier plus ou moins, infléchir chacun d'eux dans la direction du mouvement général de la valse, surtout les combiner entre eux d'une manière nouvelle. Il y a donc, d'un côté, la représentation schématique du mouvement total et nouveau, de l'autre les images kinesthésiques de mouvements anciens, identiques ou analogues aux mouvements élémentaires en lesquels le mouvement total a été analysé. L'apprentissage de la valse consistera à obtenir entre ces images kinesthésiques diverses, déjà anciennes, une nouvelle systématisation qui leur permette de s'insérer ensemble dans le schéma. Il s'agit, ici encore, de développer un schéma en images. Mais l'ancien groupement lutte contre le groupement nouveau. L'habitude de marcher, par exemple, interfère avec l'idée de danser. L'image kinesthésique totale de la marche nous empêche de constituer tout de suite, avec les images kinesthésiques élémentaires de la marche et d'autres éléments encore, l'image kinesthésique totale de la danse. Le schéma de la danse n'arrive pas tout de suite à se remplir des images appropriées. Ce retard causé par la nécessité où est le schéma d'amener graduellement des images multiples élémentaires à un nouveau *modus vivendi* entre elles, causé aussi, dans bien des cas, par la nécessité de retoucher le schéma lui-même pour le rendre traduisible en images, — ce retard *sui generis* qui est fait de tâtonnements, d'essais plus ou moins fructueux, d'adaptations des images au schéma et du schéma aux images, d'interférences et de superpositions des images entre elles, — ce retard ne constitue-t-il pas la différence essentielle entre l'apprentissage laborieux d'un exercice et cet exercice lui-même?

Or, il est aisé de voir qu'il en est de même de tout effort pour apprendre et pour comprendre, c'est-à-dire, en somme, de tout effort intellectuel. S'agit-il d'un effort de mémoire? Nous avons montré que cet effort se produit toujours dans la transition du schéma à l'image. Mais il y a des cas où le développement du schéma en image est immédiat, parce qu'une seule image se présente pour remplir cet office. Et il en est d'autres où des images multiples, analogues entre

elles et pourtant bien distinctes, se présentent concurremment. En général, quand plusieurs images différentes sont sur les rangs, c'est qu'aucune d'elles ne satisfait entièrement aux conditions exigées par le schéma. Et c'est pourquoi, en pareil cas, il n'est pas rare que le schéma ait à se modifier lui-même pour obtenir le développement voulu en images. Ainsi, quand je veux me remémorer un nom propre, je m'adresse d'abord à l'impression générale que j'en ai gardée ; c'est cette impression qui joue ici le rôle de « schéma dynamique ». Aussitôt, diverses images partielles, correspondant par exemple à telles ou telles lettres de l'alphabet, se présentent à mon esprit. Ces lettres cherchent soit à se composer entre elles, soit à se substituer les unes aux autres, de manière à se conformer le plus exactement possible au schéma qui les a appelées. Mais souvent, au cours de ce travail, se révèle l'impuissance du schéma à tirer des images une forme d'organisation viable. De là une modification graduelle du schéma, exigée par les images mêmes qu'il a suscitées et qui peuvent très bien, néanmoins, avoir à se transformer ou même à disparaître à leur tour. Mais, soit que les images s'arrangent simplement entre elles, soit que le schéma et les images aient à se faire des concessions réciproques, toujours l'effort de rappel implique un écart, suivi d'un rapprochement graduel, entre le schéma et les images. Plus ce rapprochement exige d'allées et devenues, d'oscillations, de luttes et de négociations, plus s'accentue le sentiment de l'effort.

Nulle part ce jeu n'est aussi visible que dans l'effort d'invention. Ici nous avons le sentiment bien net d'une forme d'organisation antérieure aux éléments qui doivent s'organiser, puis d'une concurrence entre les éléments eux-mêmes, enfin, si l'invention aboutit, d'un équilibre résultant de l'adaptation de la forme et de la matière l'une à l'autre. Tout le long de ce travail, qui est véritablement une lutte, c'est le schéma qui montre de la raideur, et l'image de l'élasticité. Le schéma peut varier de période à période ; mais dans chacune des périodes il reste relativement fixe, et c'est aux images à faire de leur mieux pour s'y ajuster. Tout se passe comme si l'on tendait une rondelle de caoutchouc de divers côtés à la fois pour l'amener à prendre la forme géométrique de tel ou tel polygone. En général, le caoutchouc se rétrécit sur certains points à mesure qu'on l'allonge sur d'autres. Il faut s'y reprendre à plusieurs fois, fixer à chaque moment le résultat obtenu : encore peut-on se voir obligé, pendant cette opération, de renoncer à la forme primitivement assignée au polygone. Ainsi pour l'effort d'invention, soit qu'il ne dure que quelques secondes, soit qu'il occupe des années entières.

Maintenant, ce va-et-vient entre le schéma et les images, ce jeu des images se composant ou luttant entre elles pour entrer dans le schéma, enfin ce mouvement *sui generis* de représentations que nous découvrons dans tout effort mental, fait-il partie intégrante du *sentiment* que nous avons de l'effort? S'il est présent partout où nous avons le sentiment de l'effort intellectuel, s'il est absent là où ce sentiment fait défaut, peut-on admettre qu'il ne soit pour rien dans le sentiment lui-même? Mais, d'autre part, comment un jeu de représentations, un mouvement d'idées, pourrait-il entrer dans la composition d'un sentiment, c'est-à-dire d'un état affectif? La psychologie contemporaine incline à résoudre en sensations périphériques tout ce qu'il y a d'affectif dans l'affection. Et, même si l'on ne va pas aussi loin, il semble bien que l'affection, en tant que telle, soit irréductible à la représentation. Entre la nuance affective qui colore tout effort intellectuel et le jeu tout particulier de représentations que l'analyse y découvre, quel est alors exactement le rapport?

Nous ne ferons aucune difficulté pour reconnaître que, dans l'attention, dans la réflexion, dans l'effort intellectuel en général, l'affection éprouvée peut se résoudre en sensations périphériques. Mais il ne suivrait pas de là que le « jeu de représentations » signalé par nous comme caractéristique de l'effort intellectuel ne se fît pas sentir lui-même dans cette affection. Il suffirait d'admettre que le jeu de sensations répond au jeu de représentations et lui fait écho, pour ainsi dire, dans un autre ton. Cela est d'autant plus aisé à comprendre qu'il ne s'agit pas ici, en réalité, d'une représentation, mais d'un *mouvement de représentations*, d'une lutte ou d'une interférence de représentations entre elles. On conçoit que ces oscillations mentales aient leurs harmoniques sensorielles. On conçoit que cette indécision de l'intelligence se continue en une *inquiétude* du corps. Les sensations caractéristiques de l'effort intellectuel exprimeraient cette suspension et cette inquiétude mêmes. D'une manière générale, ne pourrait-on pas dire que les sensations périphériques que l'analyse découvre dans une émotion sont toujours plus ou moins symboliques des représentations auxquelles cette émotion se rattache et dont elle dérive? Nous avons une tendance à *jouer* extérieurement nos pensées, et la conscience que nous avons de ce jeu s'accomplissant fait retour, par une espèce de ricochet, à la pensée elle-même. De là l'émotion, qui a généralement pour centre une représentation, mais où sont surtout visibles les sensations en lesquelles cette représentation se prolonge. Sensations et représentation sont d'ailleurs ici en continuité si parfaite qu'on ne saurait dire où l'une finit, où les autres commencent. Et c'est pourquoi la

conscience, se plaçant au milieu et faisant une moyenne, érige le sentiment en état *sui generis*, intermédiaire entre la sensation et la représentation. Mais nous nous bornons à indiquer cette vue sans nous y arrêter. A vrai dire, le problème que nous posons ici ne peut être résolu d'une manière complète et définitive dans l'état actuel de la science psychologique.

Il nous reste, pour conclure, à montrer que cette conception de l'effort mental rend compte des principaux effets du travail intellectuel, et qu'elle est en même temps celle qui se rapproche le plus de la constatation pure et simple des faits, celle qui ressemble le moins à une *théorie*.

Que l'effort augmente l'intensité de la représentation, c'est un point sur lequel on discute [1]; mais on s'accorde à reconnaître qu'il donne à la représentation une clarté et une distinction supérieures. Or, une représentation est d'autant plus claire qu'on y relève un plus grand nombre de détails, et elle est d'autant plus distincte qu'on l'isole et qu'on la différencie mieux de toutes les autres. Mais si l'effort mental consiste en une série d'actions et de réactions entre un schéma et des images, on comprend que ce mouvement intérieur aboutisse d'une part à mieux isoler la représentation, et d'autre part à l'étoffer davantage. La représentation s'isole de toutes les autres, parce que le schéma organisateur rejette les images qui ne sont pas capables de le dévolopper, et confère ainsi une individualité réelle au contenu actuel de la conscience. Et, d'autre part, elle se remplit d'un nombre croissant de détails, parce que le développement du schéma se fait par l'absorption de tous les souvenirs et de toutes les images que ce schéma peut s'assimiler. Ainsi, dans cet effort intellectuel relativement simple qu'est l'attention donnée à une perception, il semble bien, comme nous le disions, que la perception brute commence par suggérer une hypothèse destinée à l'interpréter, et que ce schéma attire alors à lui des souvenirs multiples qu'il essaie de faire coïncider avec telles ou telles parties de la perception elle-même. La perception s'enrichira de tous les détails évoqués par la mémoire des images, tandis qu'elle se distinguera des autres par l'étiquette simple que le schéma aura commencé, en quelque sorte, par coller sur elle.

On a dit que l'attention était un état de monoïdéisme [2]. Et on a fait

1. Voir, à ce sujet, W. James, *Principles of Psychology*, vol. I, p. 425. Cf. en particulier Fechner, *Revision der Hauptpunkte der Psychophysik*, Leipzig, 1882, p. 269 et suiv.

2. Ribot, *Psychologie de l'attention*, Paris, F. Alcan, 1889, p. 6.

remarquer, d'autre part, que la richesse d'un état mental est en proportion de l'effort dont il témoigne. Ces deux vues sont aisément conciliables entre elles. Dans tout effort intellectuel il y a une multiplicité visible ou latente d'images qui se poussent et se pressent pour entrer dans un certain schéma. Mais le schéma étant relativement un et invariable, les images multiples qui aspirent à le remplir sont ou analogues entre elles, ou coordonnées les unes aux autres. Il n'y a donc effort mental que là où il y a des éléments intellectuels en voie d'organisation. En ce sens, tout effort mental est bien une tendance au monoïdéisme. Mais l'unité vers laquelle l'esprit marche alors n'est pas une unité abstraite, sèche et vide. C'est l'unité d'une « idée directrice » commune à un nombre aussi grand qu'on voudra d'éléments organisés. C'est l'unité même de la vie.

A vrai dire, c'est d'un malentendu sur la nature de cette unité que sont sorties les principales difficultés que la question de l'effort intellectuel soulève. Il n'est pas douteux que cet effort « concentre » l'esprit et le fasse porter sur une représentation « unique ». Mais de ce qu'une représentation est *une*, il ne suit pas que ce soit une représentation *simple*. Elle peut, au contraire, être extrêmement complexe, et nous avons montré que cette complexité existe toujours quand l'esprit fait effort, qu'elle est même caractéristique de l'effort intellectuel. C'est pourquoi nous avons cru pouvoir expliquer l'effort de l'intelligence sans sortir de l'intelligence même, par une certaine composition ou une certaine interférence des éléments intellectuels entre eux. Au contraire, si l'on confond ici unité et simplicité, si l'on s'imagine que l'effort intellectuel peut porter sur une représentation simple et la conserver simple, par où distinguera-t-on une représentation, quand elle est laborieuse, de cette même représentation quand elle est facile ? par où l'état de tension différera-t-il de l'état de relâchement intellectuel? Il faudra chercher la différence en dehors de la représentation elle-même. Il faudra la faire résider soit dans l'accompagnement affectif de la représentation, soit dans l'intervention d'une « force » extérieure à l'intelligence. Mais ni cet accompagnement affectif ni cet indéfinissable supplément de force n'expliqueront en quoi et pourquoi l'effort intellectuel est efficace. Quand viendra le moment de rendre compte de cet efficacité, il faudra bien écarter tout ce qui n'est pas représentation, se placer en face de la représentation elle-même, chercher une différence *interne* entre la représentation purement passive et la même représentation accompagnée d'effort. Et on s'apercevra nécessairement alors que cette représentation est un composé, et que les éléments de

la représentation n'ont pas, dans les deux cas, le même rapport entre eux. Mais si la contexture intérieure diffère, pourquoi chercher ailleurs que dans cette différence la caractéristique de l'effort intellectuel ? Puisqu'il faudra toujours finir par reconnaître cette différence, pourquoi ne pas commencer par là ? Et si le mouvement intérieur des éléments de la représentation rend compte, dans l'effort intellectuel, et de ce que l'effort a de laborieux et de ce qu'il a d'efficace, comment ne pas voir dans ce mouvement l'essence même de l'effort intellectuel ?

Dira-t-on que nous postulons ainsi la dualité du *schéma* et de l'*image*, en même temps qu'une *action* de l'un de ces éléments sur l'autre ?

Mais, d'abord, le schéma dont nous parlons n'a rien de mystérieux ni même d'hypothétique; il n'a rien non plus qui puisse choquer les tendances d'une phychologie habituée, sinon à résoudre toutes nos représentations en images, du moins à définir toute représentation par rapport à des images, réelles ou possibles. C'est bien en fonction d'images réelles ou possibles que se définit le schéma mental, tel que nous l'envisageons dans toute cette étude. Il consiste en une *attente* d'images, en une attitude intellectuelle destinée tantôt à préparer l'arrivée d'une certaine image précise, comme dans le cas de la mémoire, tantôt à organiser un jeu plus ou moins prolongé entre les images capables de venir s'y insérer, comme dans le cas de l'imagination créatrice. Il est, à l'état ouvert, ce que l'image est à l'état fermé. Il présente en termes de *devenir*, dynamiquement, ce que les images nous donnent comme du *tout fait*, à l'état statique. Présent et agissant dans le travail d'évocation des images, il s'efface et disparaît derrière les images une fois évoquées, ayant accompli son rôle. Ce n'est pas, je le répète, un état de conscience reconstruit par le psychologue hypothétiquement. C'est un état constatable et constaté, un fait d'expérience intime, quelque chose dont nous percevons réellement l'existence, — existence fuyante, il est vrai, qui a pour essence de ne pouvoir se fixer sous le regard de la conscience ni se traduire en termes arrêtés, étant la fluidité et la mobilité mêmes. Enfin c'est un mode de représentation naturel à l'intelligence humaine, intelligence penchée sur l'avenir et non pas seulement appuyée sur le passé. L'image aux contours arrêtés représente ce qui a été. Une intelligence qui n'opérerait que sur des images de ce genre ne pourrait que recommencer son passé tel quel, ou en prendre les éléments figés pour les recomposer dans un ordre nouveau, par un travail de mosaïque. Mais à une intelligence flexible, capable de faire servir son passé à suivre

les sinuosités d'une expérience nouvelle, il faut, en outre de l'image toute faite, un élément plus souple que l'image, toujours sur le point de se réaliser en image arrêtée et toujours distinct de cette image, laissant du jeu entre lui et elle. Le schéma n'est pas autre chose.

L'existence de ce schéma est donc un fait, et c'est au contraire la réduction de toute représentation à des images solides, calquées sur le modèle des objets extérieurs, qui serait une hypothèse. Ajoutons que nulle part cette hypothèse ne manifeste aussi clairement son insuffisance que dans la question qui nous occupe. Si ces images constituent le tout de notre vie mentale, par où l'état de concentration de l'esprit pourra-t-il se différencier de l'état de dispersion intellectuelle? Il faudra supposer que dans certains cas les images se succèdent sans intention commune, et que dans d'autres cas, par une inexplicable chance, toutes les images simultanées et successives se groupent de manière à donner une solution de plus en plus approchée d'un seul et même problème. Dira-t-on que, dans ce dernier cas, c'est la ressemblance des images qui fait qu'elles s'appellent les unes les autres, mécaniquement, selon la loi générale d'association? Mais ce qu'il y a de remarquable dans le cas de l'effort intellectuel, c'est que précisément les images qui se succèdent peuvent n'avoir aucune similitude extérieure entre elles, et que leur ressemblance est une ressemblance intérieure, une ressemblance de signification, une égale capacité de résoudre un certain problème vis-à-vis duquel elles occupent des positions analogues ou complémentaires, en dépit de leurs différences de forme concrète. Il faut donc bien que l'esprit se représente d'abord le problème, et que ce problème lui apparaisse autrement que sous forme d'image. Image lui-même, il évoquerait des images qui lui ressemblent et qui se ressemblent entre elles. Mais puisque son rôle est au contraire d'appeler et de grouper des images selon leur puissance de résoudre un certain problème, il faut qu'il tienne compte de cette puissance des images, non de leur forme extérieure et apparente. C'est donc bien un mode de représentation distinct de la représentation imagée, quoiqu'il ne puisse se définir que par rapport à elle.

En vain on nous objecterait la difficulté de concevoir le mode d'action du schéma sur les images. L'action de l'image sur l'image est-elle plus claire? Quand on dit que les images s'attirent en raison de leur ressemblance, va-t-on au delà de la constatation pure et simple du fait? Tout ce que nous demandons est qu'on ne néglige aucune partie de l'expérience. A côté de l'influence de l'image sur l'image, il y a l'attraction ou l'impulsion exercée sur les images par

le schéma. A côté du développement de l'esprit sur un seul plan, en surface, il y a le mouvement de l'esprit qui va d'un plan à un autre plan, en profondeur. A côté du mécanisme de l'association, il y a le mécanisme de l'effort mental. Les forces qui travaillent dans les deux cas ne diffèrent pas simplement par l'intensité ; elles diffèrent par la direction. Quant à savoir *comment* elles travaillent, c'est une question qui n'est pas du ressort de la psychologie toute seule : elle se rattache au problème général et métaphysique de la causalité. Nous ne pouvons trancher en quelques mots un aussi gros problème. Qu'il nous suffise de dire qu'entre l'impulsion et l'attraction, entre la « cause efficiente » et la « cause finale », il y a, croyons-nous, quelque chose d'intermédiaire, une forme d'activité d'où les philosophes ont tiré par voie de dissociation, en passant aux deux limites opposées et extrêmes, l'idée de cause efficiente, d'une part, et celle de cause finale de l'autre. Cette activité, qui est la causalité réelle, consiste dans un passage graduel du moins réalisé au plus réalisé, de l'intensif à l'extensif, d'un état d'implication réciproque des parties à un état de juxtaposition de ces parties les unes aux autres, enfin du schéma à l'image. Or, l'effort intellectuel, tel que nous l'avons défini, n'est pas autre chose. En ce sens, il nous présenterait la relation causale à l'état pur. Mais là n'est pas la question qui nous a préoccupés dans toute cette étude. Notre objet a simplement été de montrer que la réduction de l'effort intellectuel à un jeu entre schémas et images est ce qu'il y a de plus conforme à l'observation intérieure, en même temps que ce qu'il y a de plus simple comme explication psychologique.

H. Bergson.
de l'Institut.

LA LOI DES QUATRE ÉTATS

Quand on compare la philosophie d'A. Comte à la pensée moderne, il est difficile de ne pas sentir que celle-ci ne se résigne pas à s'enfermer dans les limites de celle-là. Comte a-t-il donc fait fausse route, n'est-ce que par hasard que son nom a survécu, et nos contemporains réparent-ils simplement les erreurs de son positivisme? Ou bien n'est-il pas plus vrai de dire que la pensée moderne ne fait que dépasser la sienne dans un mouvement général d'émancipation auquel il a contribué lui-même, mais qu'à tort il a cru pouvoir arrêter? C'est là ce que nous voudrions établir. Nous devons pour cela résumer en quelques traits principaux l'opposition de nos idées actuelles et de celles de Comte, nous plaçant comme il convient d'abord, au cœur même de la philosophie positive, c'est-à-dire au point de vue de la science rationnelle. Nous montrerons que l'attitude nouvelle correspond à une étape consécutive des trois états, en nous préoccupant de retrouver chez Comte lui-même la préparation inconsciente de cette dernière étape. Il restera à se demander si les réflexions générales ainsi suggérées par la science rationnelle ne trouvent pas leur application jusque dans le domaine de la vie morale et religieuse de l'humanité.

*
* *

Dans la philosophie positiviste, les faits, c'est-à-dire les phénomènes que nous observons, sont la seule matière de la science. Pour énoncer les lois qui expriment leurs liaisons constantes nous utilisons des idées tirées des faits eux-mêmes par les procédés ordinaires d'abstraction et de généralisation; mais ces idées sont toujours des résidus de l'expérience qui se retrouveront dans les choses tels qu'ils en ont été extraits, et se prêteront à une vérification directe et complète. L'esprit est transformé en face de la réalité qui s'offre à lui en une sorte d'organe enregistreur, dont l'activité ne trouve l'occasion de se manifester que par la rapidité et l'ingéniosité avec lesquelles il va au-devant des constatations. C'est ainsi que l'hypothèse est un de ses procédés les plus efficaces, mais à la condition qu'elle énonce

un peu plus tôt ce qui sera observé, à la condition par conséquent qu'elle ne porte que sur des relations complètement vérifiables.

Ce n'est pas d'ailleurs que la science doive atteindre ainsi une réalité absolue extérieure à l'esprit. Comte insiste assez souvent sur la relativité de cette science. Mais qu'entend-il par là? — Il veut dire d'abord que les sensations qui pour nous constituent les faits dépendent de nos organes. Qu'on nous ôte le sens de la vue, notre connaissance du monde sera tout autre: au contraire qu'il s'ajoute un sens nouveau à ceux que nous possédons, et il nous est impossible de mesurer les transformations que subirait par là notre science. — Celle-ci est de plus relative à notre situation dans l'univers : Nous ne sommes pas n'importe où, mais en un point du système solaire, sur la surface d'une planète particulière; nous n'observons pas l'univers dans sa totalité, mais seulement ce qui nous entoure, ce qui est près de nous, ce qui n'échappe pas à nos prises. Les lois que nous énonçons ne sont vraies que pour ce monde restreint. — Enfin à mesure que notre connaissance s'accroît les lois elles-mêmes se corrigent, de façon à traduire de mieux en mieux la réalité qui s'offre à nous, de sorte que le contenu précis d'une vérité scientifique porte dans certaines limites la marque du temps où elle est formulée. — Mais toutes ces raisons de relativité n'empêchent pas la science humaine d'être pour nous comme une discipline de soumission, et de se faire par la découverte passive d'une vérité qui, pour ne pouvoir se séparer de nous, n'est cependant pas pénétrée de notre activité personnelle, en ce sens que tous les éléments qu'elle comporte sont bien véritablement extérieurs à nous-mêmes.

Nous commençons à comprendre que les choses ne sont pas aussi simples, et que les notions fondamentales des sciences théoriques ne sont pas seulement des résidus de l'expérience, qu'il soit toujours possible d'y retrouver par une vérification suffisante. Sans revenir sur les nombreuses analyses dont nous avons nous-même pris notre part dans ces dernières années, il sera permis de dire que les principes de la science rationnelle, s'ils sont évidemment suggérés par les faits d'expérience, ne trouvent en eux ni toute leur raison, ni leur signification complète. En vain chercherait-on à combler la distance qui les en sépare par les opérations ordinaires de notre entendement, comparaison, abstraction, généralisation; en vain voudrait-on y voir des hypothèses provisoires rigoureusement établies par des vérifications ultérieures. Il reste en ces principes, en ces définitions que formule le savant, en ces postulats sur lesquels s'élève incessamment l'édifice de la science théorique, il reste

quelque chose qui dépasse le donné, qui est transcendant par rapport à l'expérience passée, et même par rapport à toute expérience future, et qui ne s'explique que par une certaine dose de liberté créatrice, de choix, de décision volontaire et spontanée dans l'esprit qui les énonce. Les notions qu'apportent ces principes ne sont plus purement et simplement des résidus d'une observation passée, pas plus que des éléments d'expérience devinés et supposés vérifiables ; chacune est plutôt une sorte d'idéal par lequel l'esprit juge convenable de s'élancer spontanément au delà des faits pour les mieux interpréter désormais. La justification logique pas plus que l'observation ne suffisent à en rendre raison. Certes elles interviennent l'une et l'autre dans les motifs qui guident le savant et l'incitent à poser ces notions : car, d'une part, celles-ci doivent aider à traduire l'expérience, et d'autre part elles doivent s'adapter chacune à la trame des idées antérieurement posées ; mais ces conditions ne sauraient les déterminer au point qu'elles s'imposent avec une nécessité inéluctable. Ce sont, pour la mise en œuvre de l'esprit, des raisons qui ont leur valeur : ce ne sont pas des données devant lesquelles il n'y ait place qu'à la soumission.

Elles ne sont pas complètement vérifiables. Cela est évident dès les premiers principes de la géométrie, et il est inutile désormais d'insister sur ce qu'il a pu y avoir de chimérique dans l'espoir de justifier l'exactitude de ceux-ci par quelque expérience directe. A plus forte raison ce recours décisif à l'expérience fait-il défaut quand se mêlent et s'enchevêtrent toutes les notions fondamentales de la géométrie, de la mécanique, de l'astronomie, de la physique, et quand s'étend démesurément le champ de la science rationnelle. C'est, comme on l'a dit bien souvent, tout un système complexe de principes, de postulats, de définitions, qui se trouve mis à l'épreuve des faits; et si ce système se corrige et se perfectionne sans cesse de façon à assurer une prévision de plus en plus rigoureuse, jamais du moins il n'arrive ni que la réalité des notions théoriques soit enfin montrée dans les choses, ni par conséquent que notre raison cesse de sentir qu'elle dirige elle-même cette marche continue

Ses décisions ne sont pas d'ailleurs seulement transcendantes par rapport à l'expérience ; elles le sont aussi par rapport à la logique, en ce sens qu'elles posent, avec les principes et les définitions, des synthèses qu'il serait impossible d'éclaircir complètement par le sens de chacun des éléments qui les forment. Tel postulat doit être admis d'abord pour que même puisse se poser ensuite la question de savoir s'il a un sens : telle est cette affirmation fondamentale que le mouvement de la terre est uniforme, sans laquelle l'uniformité

d'un mouvement, avec la notion qu'elle implique des durées égales, n'a pas de signification précise; tels sont en général tous les principes, comme ceux de la géométrie ou de la dynamique, qui apportent avec eux la définition même des éléments qu'ils unissent.

Ces réflexions se confirment à mesure que s'élève l'échafaudage de la science théorique. Nous avons de plus en plus conscience que si nous dépassons l'expérience et la logique, c'est par des décisions raisonnables plus que par soumission à une réalité qui s'impose. Nous sentons en d'autres termes que, pour mieux exprimer et prévoir les faits, l'esprit reste au-dessus d'eux une source originale de créations spontanées. Et c'est bien d'une activité toute pleine que l'esprit donne ici les preuves. Si ses affirmations ne sont pas déterminées par des nécessités extérieures ou internes, elles sont les résultats conscients et réfléchis de toute une vie de l'âme qui les justifie par le pressentiment qu'elle crée de leur fécondité. C'est pourquoi les comprendre, ce n'est pas seulement apprendre, comme à l'aide d'un dictionnaire, la signification de chacun des mots formulés, et saisir en une vue rapide leurs rapports aux faits, c'est bien plutôt en arriver, par une culture prolongée, à les vivre en quelque sorte, et à prendre ainsi pleine conscience de leur légitimité.

Dira-t-on que pour échapper à la passivité de l'esprit, et dépasser ainsi l'état positif, nous amenons la science soit au scepticisme, soit au mysticisme? — Qu'on se rassure. Il nous paraît au contraire que nous nous plaçons dans les meilleures conditions pour combattre l'un et l'autre.

Le scepticisme d'abord. Si en proclamant une vérité l'esprit a le sentiment qu'il prend une décision plutôt qu'il ne s'incline devant une réalité qui s'impose, n'est-ce pas la notion même de vérité qui s'écroule désormais? D'une part, en effet, il semble que l'arbitraire, le caprice s'introduise ainsi dans la science; et il semble d'autre part que celle-ci risque de devenir trop personnelle et de perdre, avec la nécessité, son universalité.

Arbitraire, capricieux, l'élan de l'esprit qui, dépassant le donné, construit une idée nouvelle pour faciliter son œuvre scientifique? Mais pourquoi donc? N'y a-t-il donc pas de milieu entre ces deux extrêmes : Subir passivement le donné — ou tomber dans la chimère? Quand, à propos des actions de nos semblables, nous refusons de les croire automatiquement et rigoureusement déterminées, au point que toute appréciation morale perdrait son sens, et que l'idée de responsabilité personnelle disparaîtrait tout entière, déclarons-nous aussitôt que ces actes sont complètement indéterminés, sans raison, sans lien explicable avec aucun antécédent? Bien au con-

traire, et précisément dans la mesure où subsistera pour nous la responsabilité personnelle d'un homme, nous exigerons de pouvoir rattacher ses résolutions à des motifs conscients et réfléchis. De même les résolutions de l'esprit qui formule la science théorique ne sont pas indéterminées, pour jaillir spontanément de notre propre activité : elles ont mûri au contact des faits, sous la suggestion de toute une vie de l'âme dont les aspects divers, logique, pratique, esthétique, s'y adaptent harmonieusement. Les postulats théoriques qui nous semblent les plus primitifs et les plus instinctifs, tels que les premiers principes de la géométrie, n'ont fait leur apparition que fort tard dans le cerveau de quelques géomètres grecs. Le choix des postulats auxquels ils s'arrêtèrent est très simple, très clair et très voisin du sens commun : c'est, par exemple, entre tous les systèmes que nous citent les métagéomètres, le seul qui laisse subsister dans notre espace cette chose dont nous avons un sentiment si naturel et qui était impliquée déjà dans les premiers tâtonnements de l'art humain, à savoir la similitude des formes, la variation proportionnelle des images. Les définitions sur lesquelles s'est fondée la mécanique sont venues beaucoup plus tard, tout récemment, peut-on dire; et il serait difficile de résumer la longue expérience qui finalement a conduit quelques savants du XVIIe siècle à s'y attacher. A coup sûr elles impliquaient déjà comme le pressentiment de l'admirable simplicité qui allait en sortir pour l'édification de la mécanique céleste. En tous cas la moindre démarche volontaire de la pensée théorique, chacune de ses décisions, chacun de ses choix, loin de donner l'exemple d'une fantaisie capricieuse et sans règle, se justifie au contraire par des raisons comparables à celles qui rendent compte des résolutions ordinaires d'une âme pleinement responsable de son activité.

Et dans ces conditions la science risque-t-elle de rien perdre de son universalité? Aug. Comte explique l'accord des esprits dans la connaissance positive par les restrictions mêmes qu'il impose à celle-ci. Elle se borne aux sensations et aux idées que nous en tirons par les procédés naturels d'abstraction et de généralisation. Or nous avons tous les mêmes organes, par conséquent les mêmes impressions, et nous procédons tous de même pour abstraire et généraliser. La connaissance positive représente ainsi, dans l'ensemble des vérités que croit pouvoir formuler chacun de nous, la partie qui s'adresse à tous et qui constitue proprement la vérité. Tout ce qui la dépasse relève d'éléments subjectifs et individuels qui ne pourraient qu'empêcher la science d'être comme il convient la propriété de tous les esprits. Ne recevons-nous pas par notre attitude nouvelle la notion

même de cette vérité qui risque désormais de n'être plus universelle? Certes nous mériterions ce reproche s'il fallait borner aussi étroitement que Comte croit devoir le faire la partie de nous-mêmes par laquelle nous sommes semblables à tous les hommes; mais c'est justement ce dont nous nous défendons. Si nous avons tous les mêmes sens, et si nous savons tirer des mêmes impressions les mêmes idées abstraites, ce ne sont pas là les seules marques caractéristiques de notre humanité. Il y a une foule d'éléments d'ordre esthétique ou intellectuel, une foule de tendances, de besoins, d'aspirations, par lesquels nos âmes vibrent à l'unisson, pourvu qu'elles soient normales et saines; et en particulier nous croyons qu'il est pour nous une façon de dépasser les données de l'expérience, et, sous leur suggestion, de former librement un idéal nouveau — de poser des idées, comme disait Platon — qui peut satisfaire uniformément tous les esprits. Nous continuons sans doute, comme Aug. Comte, à distinguer dans les affirmations que chacun formule, ce qui se rattache de près ou de loin à sa personne, à son éducation spéciale, au milieu où il a vécu, à ses préjugés, à son tempérament particulier, bref ce qui est subjectif et individuel, — et ce qui d'autre part émane du fonds normal par lequel nous nous dépassons pour communier vraiment avec le reste de l'humanité. Mais cette partie de notre être par laquelle nous sortons ainsi de nous-mêmes, et que consciemment ou non les hommes nomment la raison, nous apparaît comme très complexe et très riche; c'est un reflet de toute notre âme; bien mieux, c'est notre âme tout entière, en tant qu'elle fait effort pour se dégager de toute circonstance accidentelle ou contingente, et pour atteindre ce qui portera en soi sa propre force d'expansion. Et ainsi la vérité, en se dépouillant de l'aspect primitif et simpliste que lui donnait sa nature purement statique, pour intéresser l'activité profonde de l'esprit et jaillir au contact des faits, de la spontanéité de la raison, garde en son essence même son premier caractère d'universalité.

Le scepticisme n'a donc pas lieu de triompher de notre attitude nouvelle : ne pourrions-nous même pas dire qu'elle échappe mieux à ses atteintes que ce qui reste malgré tout de naïvement dogmatique dans le positivisme de Comte? Tant qu'on ne voit dans la reconnaissance de la vérité qu'une soumission passive à une donnée qui s'impose, combien il est facile d'en contester la réalité! Soit le fait le plus simple, le plus évident : j'écris en ce moment même sur ce papier quelques réflexions qui se sont présentées à mon esprit. — J'écris, dis-je, en suis-je bien sûr? puis-je donner la preuve que je ne rêve pas, que je ne suis pas l'objet de quelque hallucination?

— question tant de fois posée, et jamais résolue, si l'on attend pour la résoudre une rigoureuse démonstration. Tout ne devient-il pas plus simple si je ne compte pas sur autre chose que sur une décision raisonnable de l'activité qui veille en moi, qui réfléchit et qui juge? Une infinité d'éléments de toute espèce, dont l'analyse serait impossible et qui tiennent aux racines de ma vie entière, souvenirs, désirs, prévisions, gestes, manifestations de toutes sortes de mon être physique et moral, s'accordent harmonieusement avec ce fait que j'écris en ce moment, et me font décider, malgré quelques raisons d'en douter, que je dois le proclamer réel. Je me dégage du débat, je pose la vérité du fait, avec le sentiment que je ne cède pas à une nécessité extérieure, mais que consciemment, spontanément, je veux m'en tenir à cette vérité; ou, si l'on préfère, avec le sentiment que je suis dans les conditions où tout être normal et sain prendrait aussi spontanément ce parti. N'attendant plus la manifestation impossible d'une lumière qu'on ne puisse pas ne pas voir, ne posant plus la question d'une réalité dogmatique qui s'impose avec nécessité, en appelant au contraire du fond même de mon âme au jugement spontané et libre d'une sorte de conscience du vrai, ne suis-je pas par là même au-dessus des coups du sceptique le plus endurci? Et si cela doit s'admettre, comme le soutenaient déjà Arcésilas et Carnéade contre les Stoïciens, à propos d'un fait aussi brutal, combien n'est-ce pas plus frappant encore pour les spéculations de la science théorique? Peut-on songer à comparer, en face du scepticisme, les embarras de celui qui affirme la réalité complète des principes de la science rationnelle, et la sécurité du penseur qui a le sentiment de s'être arrêté pour chacun d'eux à une création spontanée, retentissement naturel, et harmonieusement d'accord avec la vie totale de l'esprit, de toute une série de données immédiates. L'intervention de notre volonté fixant en des résolutions conscientes et réfléchies des idéaux auxquels elle convie tous les esprits, pour faciliter et guider les démarches futures, est donc loin de laisser tomber aux prises du scepticisme l'échafaudage grandissant de la science spéculative.

Est-ce d'un autre côté que quelque danger serait à redouter? La ligne de démarcation risque-t-elle de disparaître entre l'œuvre des savants et la rêverie des mystiques? Si l'on est disposé à nommer mystique toute affirmation qui dépasse l'expérience et la logique pure, et où tout n'est pas rigoureusement expliqué, il sera bien vrai que toute science est mystique par le seul fait qu'elle ne se contente pas d'être un registre d'observations, et qu'elle se garde de s'immobiliser dans les tautologies qu'autorise seules le principe d'identité.

Mais alors qui pourrait s'en plaindre? le mysticisme deviendrait synonyme du mouvement spontané par lequel l'esprit fait la connaissance elle-même; il y aurait du mysticisme non pas seulement dans les énoncés des grandes lois de l'univers, mais jusque dans les postulats les plus universellement acceptés des mathématiques, — car nous n'avons plus à démontrer aujourd'hui qu'ils sont synthétiques, — et même jusque dans le moindre syllogisme, — car nous savons bien que le principe de contradiction ne suffit pas à relier la conclusion aux prémisses. Et ce ne sont pas seulement alors des hommes comme Descartes et Kant qui seraient mystiques, c'est même Aug. Comte, soit par son affirmation de l'existence des lois et de leur extension à tous les phénomènes, soit plus généralement par son attachement à l'ordre, à la synthèse organique, à l'harmonie, comme à un guide général de sa pensée. Aussi n'est-ce pas de la sorte que peut se justifier quelque inquiétude. Ce qui effraie dans le mysticisme, ce n'est pas qu'il dépasse cette intelligence discursive faite d'expérience et d'analyse, c'est bien plutôt évidemment qu'il implique l'abandon de soi-même, de sa raison, l'abdication de sa pensée, de sa réflexion, le renoncement au libre examen, à la méditation critique, bref le renoncement à tout ce qui est l'essence même de l'esprit scientifique. Mais est-ce là ce que peut faire craindre un appel de plus en plus intense aux sources actives de l'âme? Comment pourrait-on confondre l'effort vigoureux de l'esprit qui se tend vers la vérité avec l'abandon de soi? Comment confondrait-on l'énergie avec le renoncement et la soumission? La conception d'une connaissance qui s'impose et devant laquelle nous n'avons qu'à nous incliner était bien plus favorable à l'attitude qu'on redoute, par la passivité à laquelle elle pliait l'esprit, que l'idée d'une science que nous créons et qui ne saurait se passer de la participation active de toute notre âme. Cette action, va-t-on dire, risque d'être irréfléchie, et de se traduire par des élans impulsifs qui se passent de tout examen, et même de toute exigence de pensée claire! C'est une erreur. Par cela même que les vérités formulées sont en partie notre œuvre, notre responsabilité est d'autant plus engagée, et le sentiment le plus élémentaire de notre devoir envers nous-mêmes et envers nos semblables nous impose des exigences d'autant plus étroites de réflexion, de libre examen, de minutieuse critique. Il ne saurait être question de donner aux affirmations énoncées l'évidence immédiate qui leur viendrait d'une démonstration impossible, ni de demander à l'analyse et à la logique de rendre compte à elles seules de ce qui les dépasse assurément; mais il nous reste l'obligation la plus stricte de nous mettre en garde contre ce qu'il y a d'accidentel en nous-

mêmes : d'aller assez au fond de notre être pour dépasser notre individualité et pénétrer dans ce qui est véritablement l'humanité ; de nous tenir en défiance contre les influences particulières qui ont agi sur nous, les préjugés au milieu desquels nous avons vécu, la religion où chacun de nous a été élevé, les luttes auxquelles nous avons été plus ou moins mêlés, les lectures spéciales qui ont imprégné de leur marque notre esprit tout jeune encore, etc. Certes il n'est pas facile de dire comment nous réussirons à distinguer ainsi dans la vie totale de notre âme les élans capables de s'universaliser, les suggestions qui porteront en elles-mêmes leur propre force d'expansion et pourront reproduire dans tous les esprits la conviction qu'elles suscitent en nous, et les inspirations qui nous sont personnelles. Mais du moins nous nous comprendrons tous en parlant de l'effort consciencieux, réfléchi, que nous nous imposerons pour faire cette distinction, et nous aurons tous le sentiment qu'en cet effort surtout consistera l'acte essentiel de notre raison. En particulier nous saisirons ce qu'il y aurait d'exceptionnel dans une attitude qui supprimerait en nous l'un des éléments vitaux de notre âme, et qui, sous prétexte de dépasser l'intelligence, la supprimerait. C'est pourquoi la conscience de notre activité créatrice dans l'œuvre de la science, loin de nous entraîner à l'abandon de nous-mêmes, à l'irréflexion, au sentiment exclusif, nous commande au contraire un attachement de plus en plus étroit à tout ce qui était jusqu'ici la marque la plus caractéristique de l'esprit scientifique, à la pleine possession de tout notre être, de notre énergie, de notre volonté, à l'examen, à la discussion, à la poursuite de ce que nous nommons tous la clarté, l'intelligibilité, — ce qui n'est pas la logique pure. Bref dans la mesure même où nous échappons à la passivité de l'esprit découvrant le donné, et où nous nous pénétrons de sa part de spontanéité dans la construction de la science théorique ; dans la mesure même où nous nous éloignons à cet égard de l'attitude positiviste, et mettons davantage en cause notre responsabilité personnelle, nous nous armons plus fortement aussi contre toute velléité de mysticisme.

Et maintenant que nous voici rassurés sur cette conception nouvelle de la science rationnelle, montrons que loin de se présenter en réaction contre celle de Comte, elle s'offre au contraire comme la suite naturelle de ses trois états.

L'explication des choses a commencé par être théologique. Les phénomènes qui nous frappent sont attribués à une volonté divine, extérieure à nous-mêmes, extérieure à l'humanité, de sorte que nous sommes les témoins passifs de ses décrets. Déjà cependant, sans sortir de ce premier âge, l'évolution que signale Comte du

fétichisme au polythéisme, puis au monothéisme, correspond à un éveil de plus en plus marqué de l'âme humaine, à une pénétration de plus en plus accentuée de notre pensée dans l'action des dieux. Le passage du fétichisme ou polythéisme est particulièrement édifiant. L'esprit s'en était remis pour chaque phénomène à une divinité spéciale, de façon à supprimer tout problème, toute question, et à réduire au minimum le mouvement intérieur de l'âme à la recherche d'une explication. C'était la passivité absolue, c'était l'inertie complète de tout ressort intime de notre être. C'était, comme dit Comte, la torpeur de l'entendement humain, alors ainsi dispensé même de créer la fiction facile des divers agents surnaturels, et se bornant à céder presque passivement à la pente naturelle qui nous entraîne à transporter au dehors ce sentiment d'existence dont nous sommes intérieurement pénétrés [1].... » Peu à peu les fétiches qui remplissent le monde font place à des dieux plus éloignés, moins immédiats, moins concrets. Il n'y a plus un fétiche pour chaque phénomène, mais une divinité imaginée pour toute une classe de phénomènes. Cette généralisation est la première tentative spontanée de transformer pour son compte la réalité extérieure. « Les dieux proprement dits diffèrent essentiellement des purs fétiches par un caractère plus général et plus abstrait, inhérent à leur résidence indéterminée. Ils administrent chacun un ordre spécial de phénomènes, mais à la fois dans un grand nombre de corps, en sorte qu'ils ont tous un département plus ou moins étendu; tandis que l'humble fétiche ne gouverne qu'un objet unique dont il est inséparable... Lorsque, par exemple, la végétation semblable des différents arbres d'une forêt de chênes a dû conduire enfin à représenter, dans les conceptions théologiques, ce que leurs phénomènes offraient de commun, cet être abstrait n'a plus été le fétiche propre d'aucun arbre, il est devenu le dieu de la forêt. Voilà donc le passage intellectuel du fétichisme au polythéisme réduit essentiellement à l'inévitable prépondérance des idées spécifiques sur les idées individuelles, au second âge de notre enfance, aussi bien sociale que personnelle [2]... » Dans cette intervention active de l'intelligence humaine, Comte voit la première manifestation de l'esprit métaphysique. Et au fond c'est la même chose que nous voulons exprimer; car Aug. Comte voit par là la donnée théologique entamée par la pensée humaine, les volontés extérieures diminuées au profit de l'idée, qui, provisoirement au moins, en attendant de se figer dogmatiquement en théologie d'une autre forme, exerce son activité

1. *Cours de phil. pos.*, t. V, 52e leçon.
2. *Cours*, 52e leçon.

critique dans la représentation qu'elle se fait de l'univers. D'ailleurs, une fois la transformation effectuée, et les dieux devenus moins nombreux, plus lointains et plus abstraits, c'est autant de liberté que gagne l'esprit, autant de champ disponible pour sa propre activité.

Le passage du polythéisme au monothéisme est, pour ne pas sortir du premier âge, le terme extrême de ce mouvement. L'intervalle s'agrandit de plus en plus entre les données immédiates qui excitent l'activité de l'esprit et le terme qui arrête son essor, l'absolu extérieur qui rend désormais tout effort inutile, puisqu'il apporte la réponse définitive à toutes les questions. Le monothéisme, Comte y insiste souvent, est particulièrement favorable à l'éclosion de toutes les énergies de l'âme, de toute spontanéité, de toute liberté de penser. L'âge métaphysique en sort naturellement.

C'est le règne des entités. Nous donnons un corps, une réalité substantielle à des abstractions, et y voyons les agents qui produisent les phénomènes. Par la substitution d'une infinité de causes extérieures à un Dieu unique, il peut sembler d'abord que le passage du monothéisme à l'état métaphysique ne fasse qu'accroître, en face et en dehors de l'esprit, la puissance qui le domine. A y regarder de plus près cependant, le progrès est manifeste au contraire dans le sens de son émancipation. Les entités, les substances, sont des éléments inférieurs, dépourvus de volonté, et leur puissance est tout entière dans ce fait qu'elles sont comme la source de certains phénomènes. Par elles-mêmes, et en dehors des manifestations spéciales que nous connaissons d'elles, elles sont inertes et totalement impuissantes. Ce ne sont pas des agents devant lesquels s'incline notre esprit; il les manie au contraire et les utilise avec la plus grande aisance; il les asservit à son activité. Et pourtant ce sont encore là des êtres ayant en face de nous une existence indépendante, des absolus inaccessibles en eux-mêmes; nous ne pénétrons pas dans leur essence profonde; celle-ci nous est tout à fait étrangère; et, comme elle constitue la seule réalité qui compte, la science se fait d'éléments qui, s'ils ne dominent plus l'esprit, lui sont complètement extérieurs, et forment autant d'obstacles nécessaires qui limitent ses efforts et son action.

L'âge positif les supprime, et la science ne connaît plus les causes, au vieux sens du mot, ni les agents, ni les substances : il n'y a désormais pour elle que des phénomènes et des lois. Or qu'est-ce qu'un phénomène, sinon une apparence, c'est-à-dire un ensemble plus ou moins complexe de sensations, d'impressions, de représentations, c'est-à-dire enfin un élément de notre vie psychique? Les

lois expriment les successions constantes de ces éléments, telles que par l'intermédiaire des sens notre conscience nous les révèle. De sorte qu'en somme la science se fait maintenant de matériaux qui ne sont plus extérieurs à l'esprit, qui ne s'opposent plus à lui, qui sont au contraire comme quelque chose de lui. Il n'y a plus de réalité absolue, indépendante de notre pensée. Notre intelligence, en élaborant la connaissance humaine, ne doit plus se heurter à des obstacles infranchissables; elle doit désormais se mouvoir dans un monde qui n'a de sens et de réalité qu'à la lumière intérieure qui fait sa propre essence.

L'émancipation est-elle complète? et cette marche progressive du dehors vers le dedans qui nous a conduits par degrés des volontés extérieures toutes puissantes jusque dans le domaine propre de notre âme, en est-elle arrivée à sa limite extrême? N'est-il pas manifeste au contraire que c'est le même élan, poursuivi dans la même direction, qui nous porte tout naturellement à franchir un dernier pas, et, une fois parvenus au cœur même de notre pensée, à nous dégager d'un dernier reste d'absolu, d'une sorte de nécessité qui lui assigne encore un rôle passif, et à remonter enfin jusqu'au plus profond de nous-mêmes, c'est-à-dire jusqu'à l'énergie spontanée qui est la source de toute notre vie intellectuelle. Et ainsi l'attitude nouvelle par laquelle la philosophie de la science s'opposait au positivisme de Comte peut sembler au contraire comme le dernier terme où il aboutit.

Mais c'est ce qu'il est permis de constater de plus près encore, si on lit attentivement le *Cours de philosophie positive.* Plus d'une fois d'abord Comte est entraîné à se départir de ses exigences de positivité à l'égard des hypothèses du savant. S'agit-il, par exemple, de la trajectoire des planètes? non seulement il voit une simple approximation dans les lois énoncées, mais il déclare que notre grand avantage sur les anciens vient de ce que nous ne croyons plus comme eux à la valeur objective de ces lois : « Nos ressources à cet égard sont bien plus étendues, précisément parce que nous ne nous faisons aucune illusion sur la réalité de nos hypothèses, ce qui nous permet d'employer sans scrupule, en chaque cas, celle que nous jugeons la plus avantageuse[1]. » C'est là un mot échappé à Aug. Comte, et qui ne s'accorde guère avec son attitude générale; mais il est significatif, et il suffirait à montrer que Comte a eu parfois le sentiment assez net du rôle que joue dans la science rationnelle cet élément de choix et de décision volontaire dont nous avons parlé.

1. 23e leçon.

On a la même impression, quand il recommande aux savants l'hypothèse du dualisme chimique, d'après laquelle toute combinaison est binaire. « La discussion sur ce dualisme, dit-il, peut se réduire à établir que la chimie actuelle devrait profiter avec plus d'habileté, pour la simplification de ses notions fondamentales, du degré d'indétermination que la nature de ses recherches laisse nécessairement quant à la constitution intime des corps. Le mode réel d'agglomération de leurs particules élémentaires nous étant radicalement inaccessible, et ne pouvant constituer nullement le vrai sujet de nos études chimiques, nous avons toujours, par suite, la faculté rationnelle, dans la sphère bien circonscrite de nos recherches positives, de recevoir la composition *immédiate* d'une substance quelconque comme seulement binaire, de manière à représenter néanmoins, avec une pleine exactitude, tous les phénomènes appréciables que la chimie peut nous offrir, à quelque état de perfectionnement qu'on la suppose jamais parvenue..... Ainsi je ne propose point le dualisme universel et invariable comme une loi réelle de la nature que nous ne pourrions jamais avoir le moyen de constater; mais je proclame un artifice fondamental de la vraie philosophie chimique, destiné à simplifier toutes nos conceptions élémentaires, en usant judicieusement du genre spécial de liberté resté facultatif pour notre intelligence, d'après le véritable but et l'objet général de la chimie positive. Ma pensée à ce sujet me paraît maintenant assez clairement formulée, pour devenir exactement jugeable pour tous les chimistes philosophes, à la haute méditation desquels je dois désormais l'abandonner [1]... »

Ne croirait-on pas, en cette page si singulière dans l'œuvre de Comte, retrouver le ton habituel de M. Poincaré lui-même, parlant des postulats de la géométrie? et cette liberté laissée à l'intelligence, et livrée à la méditation des chimistes philosophes n'est-elle pas au fond celle que réclame M. Leroy?

Un exemple plus saisissant, nous semble-t-il, est donné par l'exposé des notions fondamentales du calcul infinitésimal. Historiquement il y a eu trois conceptions des principes de ce calcul : celle de Leibniz, fondée directement sur la différentielle; celle de Newton fondée sur les fluxions; et celle de Lagrange qui ne fait intervenir que les dérivées. La deuxième se rapproche de la troisième, et celle-ci a les préférences de Comte, quand il s'agit de comprendre ou de faire comprendre le langage mathématique. Quant à la première, d'une part c'est la meilleure de beaucoup, la plus commode,

1. 36e leçon, t. III.

la plus pratique, la seule avec laquelle on puisse vraiment traiter le moindre problème un peu compliqué; tous les géomètres le savent. « La conception de Leibniz, dit Comte, présente incontestablement, dans l'ensemble des applications, une supériorité très prononcée, en conduisant d'une manière beaucoup plus rapide, et avec bien moins d'efforts intellectuels, à la formation des équations entre les grandeurs auxiliaires. C'est à son usage que nous devons la haute perfection qu'ont enfin acquises toutes les théories générales de la géométrie et de la mécanique. Quelles que soient les diverses opinions spéculatives des géomètres sur la méthode infinitésimale envisagée abstraitement, tous s'accordent tacitement à l'employer de préférence, aussitôt qu'ils ont à traiter une question nouvelle, afin de ne point compliquer la difficulté nécessaire par cet obstacle purement artificiel, provenant d'une obstination déplacée à vouloir suivre une marche moins expéditive. Lagrange lui-même, après avoir reconstruit sur de nouvelles bases l'analyse transcendante, a rendu, avec cette haute franchise qui convenait si bien à son génie, un hommage éclatant et décisif aux propriétés caractéristiques de la conception de Leibniz, en la suivant exclusivement dans le système entier de la mécanique analytique. Un tel fait nous dispense, à ce sujet, de toute autre réflexion [1]. »

Mais, d'autre part, cette conception de Leibniz n'est pas aisée à comprendre, au sens purement intellectuel de ce mot; et c'est même pour cette raison qu'après les discussions infinies qui l'avaient accueillie, Lagrange avait cru devoir la transformer. Dira-t-on, comme Carnot, que les équations leibniziennes sont inexactes, mais que les erreurs volontairement commises se compensent ensuite? « Mais cela seul n'est-il pas un inconvénient radical, que d'être obligé de distinguer, en mathématique, deux classes de raisonnements, ceux qui sont parfaitement rigoureux, et ceux dans lesquels on commet à dessein des erreurs qui devront se compenser plus tard? Une conception qui conduit à des conséquences aussi étranges est sans doute, rationnellement, bien peu satisfaisante ». La fera-t-on rentrer dans la méthode des limites pour chaque question particulière? « Une telle transformation enlève presque entièrement à la conception de Leibniz les avantages essentiels qui la recommandent si éminemment, quant à la facilité et à la rapidité des opérations intellectuelles. » Comte n'hésite pas à déclarer sans détour que logiquement la conception de Leibniz est tout à fait mauvaise. « Quant à la considérer en elle-même et sous le rapport logique, on ne peut

1. Tome I, 6e leçon.

s'empêcher de reconnaître avec Lagrange qu'elle est radicalement vicieuse, en ce que, suivant ses propres expressions, la notion des infiniment petits est une *idée fausse*, qu'il est impossible en effet de se représenter nettement, quoiqu'on se fasse quelquefois illusion à cet égard. L'analyse transcendante ainsi conçue présente, à mes yeux, cette grande imperfection philosophique de se trouver encore essentiellement fondée sur ces principes métaphysiques, dont l'esprit humain a eu tant de peine à dégager toutes ses théories positives. Sous ce rapport, on peut dire que la méthode infinitésimale porte vraiment l'empreinte caractéristique de l'époque de sa fondation et du génie propre de son fondateur. »

Ainsi voilà une notion qu'aux yeux de Comte on ne peut remplacer en réalité par aucune plus claire, sans perdre les avantages spéciaux qu'elle présente dans les applications qu'on en fait, — qu'on ne peut par conséquent pas ramener à d'autres plus simples, de façon à l'expliquer aux yeux de l'intelligence pure; voilà une notion fausse, empreinte de métaphysique, et qui pourtant est absolument fondamentale, puisque sur elle repose tout l'édifice de l'analyse infinitésimale, et qui a suffi à augmenter à l'infini le champ des sciences mathématiques. Est-ce à dire que le mathématicien a quelque peine à se l'assimiler, et à la faire servir à son usage constant? Comte sait bien le contraire; il sait qu'elle a été prodigieusement féconde au temps même où elle jetait le trouble le plus profond chez ceux qui voulaient la comprendre; il sait qu'à s'y exercer on y adapte aisément l'effort de son esprit; il répéterait volontiers sans doute le mot de d'Alembert : « Allez de l'avant, la foi vous viendra. » Et cela signifierait non point évidemment que le savant s'abandonne, en révolte contre son intelligence, et croit « parce que c'est absurde », mais bien qu'en s'assimilant de toutes les forces de son activité, par un exercice continu, les notions mathématiques, on résout les difficultés auxquelles ne suffirait pas un simple appel aux données de l'expérience ou de la logique, on les fait revivre dans son esprit telles qu'elles apparurent au génie de leurs créateurs.

Ces quelques exemples montrent assez que Comte, s'il se fût arrêté davantage sur quelques-unes de ses propres réflexions, eût été bien près de renoncer à ces exigences d'un positivisme rigoureux qui, dans le tableau de la science contemporaine, lui font voir à chaque instant le terme extrême atteint par l'activité de l'intelligence, et qui l'amènent à enserrer les progrès futurs dans de si étroites limites.

Mais ce n'est pas seulement par son étude scrupuleuse des conceptions fondamentales de la science que Comte nous prépare à

rendre toute sa valeur à l'énergie interne et profonde de notre âme. Ne peut-on dire qu'il nous y incite encore par quelques-unes des idées qui se dégagent avec le plus de force de sa philosophie du progrès?

A la base même de celle-ci se trouve, comme on sait, la notion du *consensus* social. Tous les éléments de l'organisme social sont liés les uns aux autres, sont solidaires les uns des autres, de telle sorte qu'il soit aisé de concevoir la transformation totale et régulière de l'organisme sous tous ses aspects, si l'on peut saisir dans son développement continu quelque manifestation de la vie de l'humanité. Or il en est une dont l'évolution progressive s'impose d'elle-même, c'est la pensée, c'est l'intelligence faisant la science, et réfléchissant de mieux en mieux l'ordre extérieur des choses. Tout jeune encore et commençant à peine à formuler les grandes lignes de sa philosophie, il la résumait ainsi dans une lettre à son ami Valat, où il était plus particulièrement question de politique : « Cette théorie, ces idées, ces systèmes (ceux du siècle dernier) sont mal conçus et portent à faux. Tu sens qu'une proposition de cette importance ne peut guère se démontrer dans une lettre ; mais je te prierai seulement de fixer toute ton attention sur ce fait, qui est la clef de la bonne philosophie, et auquel tu n'as pris garde probablement jusqu'à présent. C'est que toutes les connaissances humaines vont croissant de siècle en siècle, et que les institutions et les idées politiques de chaque époque d'un peuple doivent être relatives à l'état des lumières chez ce peuple à cette époque... » (15 mai 1818). L'élément intellectuel, par lequel s'offre directement dans l'âme humaine le retentissement des réalités extérieures, voilà quel est aux yeux de Comte le guide constant de toutes les transformations, celui qui, progressant d'une manière continue, entraîne à sa suite le progrès total de l'humanité. Si bien que la loi qui résumera le mieux l'histoire de ce progrès, c'est la loi des trois états, laquelle fait correspondre toutes les transformations de l'organisme social aux aspects successifs de l'interprétation générale des choses par l'intelligence de l'homme. La pensée conduit et explique le développement de l'humanité dans son ensemble.

D'autre part l'idée de progrès, c'est-à-dire de la marche régulière et harmonieuse d'un ensemble d'éléments solidaires les uns des autres, ne trouve finalement sa clarté que dans la notion de la vie. On sait le rôle énorme que joue celle-ci dans l'esprit de Comte. Au milieu de la diversité irréductible des phénomènes, il est surtout frappé de l'hétérogénéité radicale des choses inorganiques et des choses organisées. Avec le *consensus* vital s'établit un élément de

synthèse qui va jusqu'à changer l'esprit même de la science : tandis que dans le monde inorganique les faits isolés d'abord étudiés séparément amènent à constituer peu à peu la connaissance générale, il devient impossible en face des phénomènes de la vie de les dégager chacun ou même par séries du consensus qui les unit ; il devient nécessaire de procéder non plus du particulier au général, comme il semblait que ce dût être la règle universelle de toute science, mais bien du général au particulier. Et Comte entend par ce général l'ensemble des lois qui caractérisent le *consensus* lui-même, et dont relèvent par conséquent sans exception tous les faits qui s'y rattachent. L'étude de la vie exige la naissance d'un état d'esprit nouveau, caractérisé par le renoncement à l'explication analytique, à la recherche d'éléments, faits ou idées, dont il suffirait de faire la somme, l'addition pure et simple, pour connaître et comprendre. Cet état d'esprit, les sciences inférieures seraient par essence même incapables de le produire, et c'est pourquoi le maniement de la biologie est indispensable à la formation de ceux à qui sera confiée la direction morale de l'humanité. En particulier la notion de la vie pourra seule faire disparaître l'antinomie du statique et du dynamique, de l'ordre et du progrès, comme l'exige la philosophie positive. Seule elle expliquera la possibilité du mouvement dans la stabilité, du développement de l'ordre, du progrès.

Est-il bien difficile alors de faire un pas de plus, et de rapprocher ces conclusions sur lesquelles Comte aime tant à insister? D'une part, la pensée guide et explique le mouvement général de l'humanité ; c'est elle qui contient le germe du développement total ; c'est elle qui progresse, entraînant tout l'ensemble ; — et d'autre part le consensus vital tel qu'il nous est donné, nous apporte le seul exemple de progrès effectif ; nous ne concevons le progrès que par la vie : n'est-il pas naturel de dire que la pensée ne saurait donc se séparer de la vie, et que dans l'humanité, par conséquent dans l'homme, la pensée est essentiellement unie à toutes les manifestations de la vie, que finalement penser et connaître c'est d'une certaine manière participer à l'énergie totale de l'être. Et ainsi comme Descartes, sous l'apparence d'un intellectualisme statique, préparait la philosophie de la volonté, Auguste Comte, plus inconsciemment sans doute, nous disposait déjà à unir étroitement à la pensée l'activité profonde de l'âme.

* * *

La science théorique, quand elle se présentait dans le positivisme de Comte comme la simple découverte des lois qui s'offrent à nous,

s'étendait à tous les faits qui intéressent l'humanité jusqu'à ceux d'ordre social et moral : pénétrée des éléments de spontanéité et d'activité créatrice que nous voulons y voir, elle se prêtera bien mieux encore à l'unité de démarche de la raison humaine, en énonçant les lois du monde moral et du monde physique. Au nom de l'obligation morale, qui semble séparer si radicalement les commandements de la conscience des constatations de l'astronome ou du chimiste, on se refuse d'ordinaire à rapprocher les deux domaines. Mais c'est mal poser la question. De part et d'autre, nous nous trouvons en présence d'un postulat initial, puis de faits et de lois. Quant au postulat qui s'énonce d'un côté : « tu dois », et de l'autre : « il y a une vérité », maintenons toute la distance que l'on voudra : ni la morale ni la science positive ne sont dans ces formules. Il s'agit essentiellement pour l'homme de connaître où est son devoir et de poursuivre la vérité. Or des deux côtés les faits s'offrent à lui, qui l'excitent à les dépasser sans cesse par des notions et des lois ; des deux côtés c'est l'activité de son esprit qui veut sans cesse proposer quelque idéal théorique, comme un échelon sur lequel on acceptera de s'élever ensemble pour monter ensuite plus haut. Sans doute les éléments d'où dépendront la vitalité et la fécondité de l'idéal ainsi posé ne seront pas identiques pour l'astronome et le moraliste, en ce sens que le contrôle de l'expérience et le succès de la prévision joueront un rôle infiniment plus considérable pour l'un que pour l'autre. Mais du moins une même préoccupation domine et dirige les efforts de tous deux, à l'instant où ils posent une conception nouvelle, ils veulent qu'elle soit vraie, c'est-à-dire qu'elle ait ses raisons dans les réalités de faits, d'idées et de sentiments, qui forment le fonds commun de l'âme humaine, et qu'elle porte en elle-même au contact de la réflexion et de la vie sa propre force d'expansion, de telle sorte qu'elle s'adapte sans contrainte à l'esprit de tous. Tous deux savent aussi que chacun de ces idéaux théoriques ne réclame qu'un accord provisoire, qu'aucune formule énoncée n'est définitive, qu'elle n'est qu'un degré dans la voie du progrès où veut sans cesse marcher l'humanité, et que, supérieure aux précédentes en ce qu'elle porte la trace de tout ce qui en elles a résisté aux épreuves de la raison, elle garde toujours quelque chose de vague et d'imprécis qui s'offre aux déterminations futures. Cela est vrai tout aussi bien des principes de la chimie que des postulats de justice sociale ; aussi bien de la notion de patrie que de la théorie de la lumière ; aussi bien des lois du système solaire que de l'idée religieuse. Bref, la science positive nous apparaît maintenant comme un des aspects de la raison, et, par conséquent, comme une partie intégrante de

l'œuvre que celle-ci poursuit indéfiniment dans tous les domaines, forte d'une activité spontanée qui n'admet aucune barrière à son essor.

Mais est-ce bien là, dira-t-on, une conception qui se puisse proposer comme consécutive à la loi des trois états? N'est-ce pas, sous prétexte de former une suite naturelle aux premières étapes, l'oubli complet des résultats acquis, le renoncement de l'esprit à ses conquêtes les plus précieuses? Ne dit-on pas que la raison dans ses incessants efforts s'attache à des préoccupations dont quelques-unes rappellent l'âge métaphysique et même l'âge théologique? — Qu'on y prenne garde cependant : c'est en pleine liberté, en toute spontanéité, en tant qu'elle est la propre émanation des sentiments et des idées qui caractérisent l'âme humaine, que la raison s'abandonne à son élan, au mépris de tous les obstacles. L'âge théologique et l'âge métaphysique réalisaient en somme la soumission de l'esprit à des absolus extérieurs, devant lesquels il devait s'incliner; l'âge positif le délivrait de cette tyrannie, mais lui prescrivait une autre discipline d'abdication. Au dernier stade de cette marche progressive du dehors vers le dedans, des éléments extérieurs qui dominent vers le jeu des ressorts intimes de notre énergie, n'est-il pas naturel qu'avec la liberté reparaissent, mais dans un esprit nouveau, toutes les recherches capables de nous intéresser à quelque degré? L'exclusion de certaines préoccupations constituait à elle seule un asservissement : le quatrième état se distingue essentiellement par la spontanéité libre de la vie intérieure de l'âme.

Ne sera-ce pas là, va-t-on dire encore, un retour pur et simple à cet état métaphysique, caractérisé non par le règne des entités, mais par l'esprit critique, par l'esprit de libre examen, que Comte réprouve comme inséparable de l'anarchie intellectuelle, et auquel ses préoccupations organiques lui ont fait substituer l'âge positif? — Il y a assurément quelque parenté entre ce que nous avons nommé le quatrième état et cet âge de libre examen. Le lien qui les rapproche est l'esprit critique s'attaquant à toute domination extérieure; mais tandis que celui-là semblait ne valoir que pour détruire, et se présentait uniquement pour rendre possible un principe nouveau d'organisation, ce qui caractérise l'état actuel, c'est qu'il puise dans la liberté même l'élément le plus efficace d'unification des esprits, c'est qu'il ne sépare pas l'homme de l'humanité, et que bien au contraire il ramène l'effort individuel de penser librement et spontanément à une sorte de communion par la raison avec l'universalité des intelligences et des cœurs. C'est l'âge vraiment orga-

nique, parce qu'il organise et unifie du dedans et non plus du dehors; parce que sa force d'union et d'accord vient du fonds même où s'alimentent les sources vives de l'âme humaine.

*
* *

Enfin, que c'est bien là un *état*, au sens que Comte lui-même donnait à ce mot; qu'il s'agit bien d'une attitude générale de la pensée contemporaine dans tous les ordres d'idées, et non pas seulement dans le champ de la Science rationnelle, c'est ce dont il est aisé de se rendre compte par un examen attentif des préoccupations morales, sociales, religieuses de l'heure présente.

La morale apparaît de plus en plus indépendante de toute doctrine extérieure. Chacun reste libre de rattacher, s'il lui plaît, ses idées morales à quelque théorie métaphysique ou à tels dogmes religieux, tout comme le savant peut continuer à rapporter les lois qu'il énonce à une providence organisatrice du monde : en fait, le langage qui a cours parmi les hommes s'arrête à la conscience comme unique source de nos inspirations morales, de même que la science, en ce qu'elle a d'universel, ne relève que de la raison humaine. Il est particulièrement édifiant d'en appeler à cet égard aux jugements que nous portons sur la valeur morale d'une personne : ce qui nous importe avant tout, c'est la bonne foi, c'est l'accord des actes avec la lumière intime de la conscience. Dans les questions les plus graves, nous pardonnons à nos adversaires de ne pas penser comme nous, dès que nous avons l'assurance de leur sincérité. Et même, en matière religieuse, si les dogmes condamnent à l'enfer quiconque n'adopte pas certaines croyances, ce n'est plus que du bout des lèvres, et par un reste de tradition superstitieuse qu'ils s'énoncent encore; les plus croyants témoignent par leur conduite même qu'ils entrevoient confusément la possibilité d'une interprétation qui concilie leurs croyances avec les droits imprescriptibles de la conscience morale.

S'il entre dans notre appréciation des actions humaines la considération d'influences extérieures, nous sommes en tous cas moins décidés que jamais à demander compte à l'un de nos semblables de quelque fatalité qui pèserait sur lui et lui imprimerait comme une marque d'infériorité native. Ce n'est pas seulement l'antique destin qui nous répugne; qui ne se refuserait aujourd'hui à déclarer un homme responsable des fautes de ses ancêtres? Qui oserait affirmer encore qu'un enfant naturel n'a pas les mêmes droits à notre respect et à notre amour que n'importe quelle autre créature humaine? Si le

dogme chrétien semble encore consacrer le souvenir d'une sorte de fatalité s'étendant du premier homme et de sa chute à l'humanité tout entière, nul doute que devant les exigences de la pensée moderne ce dogme ne s'épure un jour définitivement en quelque symbole qui en fasse disparaître toute l'immoralité. Les conditions de moralité et de dignité ne sauraient plus désormais être cherchées en dehors du fond intime de la conscience individuelle.

Est-ce à dire que la conception dernière de l'esprit moderne se résume en un émiettement sans fin des consciences? N'est-il pas évident au contraire que l'idée de solidarité humaine fait chaque jour des progrès, et nous amène à rattacher par des liens de plus en plus étroits la vie de chacun de nous à celle de la Société? Et ne semble-t-il pas que toutes les notions essentielles de la morale ne prennent aujourd'hui leur sens complet que par la substitution progressive du point de vue social au point de vue individuel? — Oui, sans doute, mais il est aisé de montrer en même temps que la préoccupation qui guide les esprits de notre temps, c'est d'atteindre par là à l'accroissement de la personnalité de chacun, au plein développement de son être, à l'affermissement de tous les ressorts intimes, de toutes les énergies de son âme.

L'idée fondamentale de solidarité a pu s'entendre parfois comme un effacement de l'individu dans l'unité organique totale. C'est celle par exemple qui se dégage très clairement de la philosophie de Comte. Celui-ci a beau se défendre d'assimiler l'individu à un rouage qui aurait son rôle passif dans le consensus social, il mesure au fond sa valeur à la fonction qu'il lui assigne dans ce vaste organisme dont il est partie intégrante et qui constitue l'humanité. Et il a semblé d'abord aux successeurs d'Aug. Comte que le devoir de solidarité était inséparable de la négation des droits de la personne, envisagée comme fin en soi. Que cela est déjà lointain, et qu'une réaction se fait aujourd'hui contre une pareille illusion, c'est ce que montre, par exemple, l'étude toute récente de M. Cantecor sur « l'Idée commune de solidarité ». *Rev. de Métaph.*, mai 1901. Elle dénonce avec insistance la confusion des deux idées : devoir de collaboration et négation de l'individu et de ses droits, et conclut que, loin d'être légitime, cette confusion ne peut que nuire au succès de l'idée de solidarité. « Plus d'une conscience hésite à l'accepter parce qu'elle paraît se fonder sur la négation de l'individu et de ses droits et imposer l'obligation d'aliéner sa personne tout entière à la Société. On recule devant cet excès d'abnégation, non par la révolte d'un instinct égoïste, — reproche en vérité trop facile et trop injuste, — mais par le sentiment justifié qu'il n'y a pas de

morale hors du droit et de la liberté. Il faut donc, si l'on croit recevable le devoir de solidarité et si l'on veut en assurer le succès, s'efforcer d'en purifier l'idée de tout ce qui s'y mêle indûment et qui la dénature. En est-il d'autres moyens que de dénouer l'illusion qui assimile la solidarité de fait, origine et occasion du devoir de solidarité, à la dépendance absolue de l'individu dont les droits et la réalité même se trouvent ainsi mis en question[1]?... » — L'homme dépend de ses semblables, dira-t-on. Oui, mais dépendance n'est pas nécessairement soumission. L'individu pourrait n'être qu'une somme d'éléments sociaux? — Soit encore, mais « il suffit, pour que se pose par delà le fait, le problème moral du droit, que la personne ait conscience de soi, qu'à ce titre elle se conçoive comme une fin pour elle-même, qu'elle tende à s'affranchir et qu'elle y puisse en quelque mesure réussir. Or, qu'elle s'y efforce et qu'elle y réussisse, c'est ce que l'expérience montre assez clairement[2]. »

L'idée de solidarité, telle que la conscience de nos contemporains tend de plus en plus à la comprendre, n'implique plus la négation des droits de la personne au profit d'une collectivité abstraite; elle est essentiellement le devoir pour tous de s'intéresser à chacun et de collaborer avec lui au développement et à l'accroissement de son être. Orientée dans le sens des fins personnelles de l'individu, elle comporte clairement d'une part un principe d'action continue, et d'autre part, avec l'assurance que nous ne faisons jamais assez pour

1. Page 378.

2. Page 380. — Dans ce besoin de réagir contre l'illusion positiviste à propos de l'idée de solidarité, M. Cantecor sent bien vite qu'il y a au fond un besoin de s'adapter à la pensée contemporaine et au mouvement général qui marque le progrès de l'esprit humain. Il dit en des termes qui pourraient résumer, à leur façon, quelques-unes des idées que nous avons exprimées dans notre cours de cette année et que nous reproduisons dans ces pages : « On pourrait aller jusqu'à dire que l'affranchissement progressif de la personne est la loi même de l'histoire et la formule qui en exprime le mieux le développement. L'évolution psychologique de l'humanité s'est faite dans le sens de la réflexion, ou l'esprit se reprenant et se jouant au-dessus des matériaux qui lui viennent du dehors, les juge et les ordonne selon ses exigences propres. L'évolution morale s'est faite dans le sens de la responsabilité individuelle substituée à la responsabilité collective et dans le sens de la vertu personnelle et intérieure substituée aux rites extérieurs et aux pratiques exclusivement sociales. L'évolution politique s'est accomplie dans le sens de la démocratie fondée sur la reconnaissance des droits de l'individu. A son tour, l'évolution littéraire et artistique s'est faite dans le sens de l'inspiration personnelle et subjective substituée à l'expression objective des idées communes et des sentiments collectifs. Ces remarques et beaucoup d'autres semblables viennent se résumer et trouver leur principe dans cette loi admise par plus d'un sociologue que, à mesure que le volume des sociétés s'accroît, les liens intérieurs se relâchent et les individus s'y trouvent de jour en jour plus libres et plus abandonnés à eux-mêmes. »

chacun de nos semblables, un sentiment de responsabilité sociale dans son imperfection et dans ses fautes.

C'est ce que disait autrement naguère M. H. Michel dans son livre sur la démocratie. « Si nous plaçons la démocratie, dans notre estime, fort au-dessus des autres formes politiques, c'est qu'elle suppose tout ensemble et favorise, chez tous les citoyens, le plus complet développement de la personne humaine. Il est temps de mettre quelque précision dans le sens de cette formule, si souvent employée. La démocratie suppose chez tous ses membres le développement complet des attributs de la personne humaine. Il va de soi, en effet, que le régime démocratique, pour donner tous ses fruits, veut que chaque citoyen ait acquis, soit par son effort propre, soit à l'aide d'institutions tournées vers cet objet, son maximum de valeur humaine[1]..... »

On nous dira sans doute que le libéralisme n'est pas une doctrine nouvelle, et que déjà Comte la trouvait, pour la combattre, chez les économistes de la fin du XVIIIe siècle. Mais allons droit à la conception politique qui semble le plus directement s'opposer par son essence même à la liberté de l'individu, — au socialisme collectiviste. Dans les écrits de ses inspirateurs et de ses chefs, quelle est la préoccupation qui revient sans cesse éclairer le public sur les fausses interprétations de la doctrine? On veut nous démontrer que le collectivisme, loin d'être contraire à la liberté de l'individu, doit en être la meilleure garantie. Parmi des pages innombrables où cette thèse est soutenue, choisissons ces réflexions si éloquentes et si pleines d'ardeur persuasive de M. Jaurès : « De quel droit supposer que lorsque l'évolution du système capitaliste et la volonté organisée du prolétariat auront suscité la propriété sociale, toutes ces forces individuelles de pensée et d'action vont s'amortir et s'éteindre? De quel droit supposer que toutes ces énergies se détendront quand la propriété universalisée offrira à toutes un aliment nouveau? Qu'est-ce en effet qu'une forme nouvelle de propriété? C'est une forme nouvelle d'action....

« Pour les deux classes antagonistes, pour le prolétariat et pour la bourgeoisie, la révolution sociale sera une ascension. Elle apportera au prolétariat, sous des formes nouvelles de propriété, des garanties positives de liberté et de bien-être, des possibilités nouvelles d'action, et elle apportera à la bourgeoisie, avec le sens plein de son œuvre historique, une révélation de noblesse morale et de grandeur... Comment ce grand acte social qui établira entre les

1. Cité par le *Bulletin pour l'action morale*, 1er juin 1901, p. 214.

hommes, désormais réconciliés, toutes les forces d'orgueil, d'espérance et d'humanité, pourrait-il aboutir à une sorte d'atonie générale et d'universelle dépression? Comment les hommes, affranchis les uns de leur misère de classe, les autres de leur égoïsme de classe se précipiteraient-ils à une servitude nouvelle? Et comment, en assurant par la propriété sociale la propriété de tous, ne chercheront-ils pas aussi à porter au plus haut l'initiative et la liberté individuelle de tous?

« A coup sûr certaines formes d'action, injustes et surannées, auront disparu. Il ne sera plus permis, ou plutôt il ne sera plus possible à un homme de faire travailler à son profit d'autres hommes : l'humanité aura chassé à jamais, comme le cauchemar d'une nuit mauvaise, le rêve du capitaliste qui peut tendre et qui tend à l'universelle domination et à l'universelle exploitation. Mais l'homme est-il condamné à ne comprendre la liberté que comme la faculté d'exploiter d'autres hommes?... Il n'est plus permis aujourd'hui, il n'est plus possible d'avoir des esclaves : la liberté humaine en est-elle diminuée?...

« Dans l'ordre socialiste, c'est bien la liberté qui sera souveraine. Le socialisme est l'affirmation suprême du droit individuel. Rien n'est au-dessus de l'individu. Il n'y a pas d'autorité céleste qui puisse le plier à son caprice ou le terroriser de ses menaces. L'homme n'est pas un instrument aux yeux de Dieu. Le mouvement socialiste exclut l'idée chrétienne qui subordonne l'humanité aux fins de Dieu, à sa gloire, à ses mystérieux desseins. Il exclut aussi ce spiritualisme vulgaire qui fait de Dieu un individu séparé du monde, plus fort que l'individu humain et dangereux pour lui.... C'est fini d'une force surhumaine écrasant et contraignant l'humanité. Dieu n'existera plus pour l'homme que dans la mesure où il sera l'homme lui-même, prenant conscience de sa grandeur et de la beauté du mouvement universel où il concourt.

« Si l'homme, tel que le socialisme le veut, ne relève pas d'un individu supra-humain, il ne relève pas davantage des autres individus humains. Aucun homme n'est l'instrument de Dieu; aucun homme n'est l'instrument d'un autre homme... Mais pour qu'aucun individu ne soit à la merci d'une force extérieure, pour que chaque homme soit autonome pleinement, il faut assurer à tous les moyens de liberté et d'action. Il faut donner à tous le plus de science possible et le plus de pensée, afin qu'affranchis des superstitions héréditaires et des passivités traditionnelles, ils marchent fièrement sous le soleil. Il faut donner à tous une égale part de droit politique, de puissance politique, afin que dans la cité aucun homme ne soit

l'ombre d'un autre homme, afin que la volonté de chacun concoure à la direction de l'ensemble, et que, dans les mouvements les plus vastes des sociétés, l'individu humain retrouve sa liberté...

« En vain dit-on que l'individu humain arrivé au plus haut, sera abattu et triste, ne voyant plus rien au-dessus de lui. D'abord, au-dessus de lui il verra toujours lui-même. Toujours il pourra tendre à plus de force, à plus de pensée, à plus d'amour aussi. Précisément parce qu'il sera débarrassé de toute contrainte et de toute exploitation, il songera sans cesse à se développer, à se hausser, à mettre en valeur toutes ses énergies...

« La communauté interviendra nécessairement pour coordonner la production. Elle interviendra aussi pour prévenir tout retour de l'exploitation de l'homme par l'homme. Mais elle laissera le plus libre jeu à l'initiative des individus et des groupes, car elle aura tout entière le plus haut intérêt à stimuler les inventions, à respecter les énergies... Où donc le pouvoir central trouverait-il des moyens d'oppression, et pour quel intérêt opprimerait-il? Il n'aura d'autre force que celle des groupes, et ceux-ci n'auront d'autre force que celle des individus. Toutes les puissances de progrès, de variété et de vie s'épanouiront, et la société communiste sera la plus complète et la plus mouvante qu'ait vue l'histoire.

« Depuis quelques années les « libéraux » parlent beaucoup de décentralisation... Il n'est qu'une décentralisation vivante, c'est le communisme, car, en permettant à chaque individu humain de retenir tout le produit de son travail, il fait de tout individu un centre. Par le socialisme, la vaste harmonie de la vie générale se concilie avec la spontanéité des forces individuelles; par lui, l'humanité est comme un fleuve où chaque flot est une source [1]. »

Si nous nous tournons enfin du côté des préoccupations religieuses, n'est-il pas évident d'abord qu'à côté des systèmes organisés de dogmes précis et de pratiques rituelles constituant des religions au vieux sens du mot, apparaît de plus en plus vivace dans l'âme de nos concitoyens la religion du cœur et de la conscience. Le sentiment religieux semble souvent d'autant plus pur, d'autant plus sincère qu'il ne se traduit extérieurement par aucune formule déterminée, par aucun geste imposé du dehors, et qu'il puise toute son ardeur et toute sa force dans des aspirations inhérentes à notre nature profonde. Mais il y a plus, au cœur même des religions organisées, dans les églises officielles, pénètre bon gré mal gré, sous l'impulsion de la pensée moderne, ce mouvement qui déplace

1. *Revue de Paris*, 1er décembre 1898. *Socialisme et Liberté.*

peu à peu le centre de la vie de l'âme du dehors vers le dedans, de la soumission vers la spontanéité créatrice, de l'acceptation passive et définitive vers la liberté et le progrès.

La tendance est particulièrement saisissante dans le protestantisme. Qu'on s'en rapporte, parmi tant d'autres études, à l'*Esquisse d'une philosophie de la religion*. Les fonctions mêmes de l'auteur (M. Sabatier était le doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris) et le succès retentissant du livre ne laissent aucun doute sur l'intensité d'un mouvement dont il apporte le témoignage continu de la première page à la dernière.

S'agit-il d'abord de l'origine et de l'essence de la religion? Elle naît non d'une révélation extérieure, mais de la vie intérieure de l'homme, de la contradiction initiale de ses aspirations, de la détresse qui s'y révèle, du « sentiment inhérent à toute conscience individuelle de la dépendance où l'homme se trouve à l'égard de l'être universel[1] ». — « La religion n'est rien si elle n'est pas l'acte vital par lequel l'esprit tout entier s'efforce de se sauver, en se rattachant à son principe. Cet acte, c'est la prière, par où j'entends, non pas un vain exercice de paroles, non pas la répétition de certaines formules sacrées, mais le mouvement de l'âme se mettant en relation personnelle et en contact avec la puissance mystérieuse dont elle sent la présence, même avant de pouvoir lui donner un nom. Où cette prière intérieure fait défaut, il n'y a pas de religion; au contraire, partout où cette prière surgit et remue l'âme, même dans l'absence de toute forme et de toute doctrine arrêtée, la religion est vivante[2]. » — La révélation n'est pas une apparition soudaine et surnaturelle s'offrant à quelques hommes : c'est la réponse continue du Dieu qu'elle cherche à chaque conscience individuelle. — Le miracle, c'est, « comme pour Jésus, l'exaucement de la prière »....

Mais l'auteur appartient à une Église chrétienne : qu'est-ce donc qui la caractérise? Qu'est-ce donc qu'être chrétien? Vouloir répondre à cette question, c'est chercher « l'élément intérieur qui, présent dans l'âme, compense à la rigueur l'absence ou le défaut de tout le reste, et, absent, ne saurait être compensé ni suppléé par rien[3].... » Et cet élément intérieur, c'est, d'une part, au fond de l'âme, le sentiment de la « réalisation parfaite de son rapport avec Dieu »; d'autre part, c'est l'affirmation que cette réalisation parfaite, cette expérience s'est faite un jour avant nous, dans la conscience de Jésus-Christ.

1 Page 19 et suiv.
2. P. 24.
3. P. 175.

De telle sorte que « le christianisme a son premier germe dans la vie intérieure du Christ ».

Enfin que deviennent les dogmes? Ils sont le corps de la religion, comme la piété intérieure en est l'âme. Ils sont l'expression nécessaire de celle-ci, « sans laquelle elle reste inconsciente, indiscernable, et ne se réalise point [1] ». Mais l'élément primitif et générateur de la religion, c'est la piété. « Étant autonome par l'expérience religieuse qui la constitue, par l'inspiration qui l'anime, par la présence immédiate de Dieu lui-même dans le cœur, elle écoute tout ce que le passé lui apporte, sans se subordonner à rien d'étranger; elle examine tout, juge tout et ne retient que ce qui est bon. Cela veut dire que le chrétien a, dans sa piété même, un principe de critique auquel aucun dogme, et celui de l'autorité de l'Église ou de la Bible moins que tout autre, ne se peuvent jamais soustraire. Ce principe, essentiellement religieux et moral, lui impose le devoir de faire toujours la distinction, dans un dogme, entre la forme et le fond, entre l'expérience religieuse assimilable qu'il représente, et l'expression contingente et imparfaite que les docteurs anciens ont pu lui donner. L'âme religieuse interprète et transforme sans cesse les dogmes traditionnels, se nourrissant du suc et de la moelle qu'ils renferment, et abandonnant le reste, c'est-à-dire les éléments d'une science caduque et périmée, au courant de l'évolution humaine [2]. » Les dogmes ne sont donc plus des vérités immuables; ils se développent, ils évoluent, ils ont une vie intime. L'élément intellectuel qui les compose est le reflet essentiellement variable de l'émotion religieuse interne....

On ne peut évidemment songer à trouver du côté du catholicisme une pensée aussi hardie; mais il sera déjà assez édifiant, pour notre thèse, de voir décidément entamée par une minorité intelligente et d'une foi sincère, la vieille méthode de l'apologétique religieuse. Nous voulons parler d'une école critique qui se réclame d'Ollé-Laprune, et dont M. Blondel semble aujourd'hui le représentant le plus ardent et le plus éloquent. Or voici dans quels termes précis M. Blondel pose le problème : « En deux mots qu'il faudra expliquer, mais qui marquent d'emblée la gravité du conflit, la pensée moderne avec une susceptibilité jalouse considère la notion d'*immanence* comme la condition même de la philosophie; c'est-à-dire que si parmi les idées régnantes il y a un résultat auquel elle s'attache comme à un progrès certain, c'est à l'idée très juste en son fond, que rien ne peut entrer dans l'homme qui ne sorte de lui et ne cor-

1. P. 266.
2. P. 284.

responde en quelque façon à un besoin d'expansion, et que, ni comme fait historique, ni comme enseignement traditionnel, ni comme obligation surajoutée du dehors, il n'y a pour lui vérité qui compte et précepte admissible sans être, de quelque manière, autonome et autochtone. Or, d'autre part, il n'y a de chrétien, de catholique que ce qui est *surnaturel*, non pas seulement transcendant au simple sens métaphysique du mot, — parce qu'enfin on peut supposer des vérités et des existences supérieures à nous dont l'affirmation, procédant de notre fond, serait immanente elle-même, — mais proprement surnaturel; c'est-à-dire qu'il est impossible à l'homme de tirer de soi ce que pourtant on prétend imposer à sa pensée et à sa volonté.

« Ainsi, semble-t-il, la philosophie a pour fin principale, pour fin unique, d'assurer la pleine liberté de l'esprit, de garantir la vie autonome de la pensée, et de déterminer, dans son entière indépendance, les conditions qui en établissent le règne. Dès lors y a-t-il seulement rencontre possible entre elle et le christianisme, puisqu'il paraît que l'une exclut l'autre? La première difficulté, pour que leur coexistence même soit concevable, c'est de montrer qu'ils peuvent en effet se rencontrer et se choquer; il sera moins malaisé de faire voir ensuite que ce heurt n'est possible que s'il y a accord au sein du conflit. C'est à marquer ce point de rencontre, et en cela seulement, que doit consister l'effort initial sans lequel aucun autre n'a de valeur philosophique [1]. » Et ainsi on tâchera de montrer que la méthode d'immanence convenablement comprise, intégralement appliquée, est le guide le plus sûr pour une âme catholique. « L'heureuse hardiesse dont il semble désormais indispensable de s'armer, c'est de recourir à la « méthode d'immanence », et de l'appliquer intégralement, avec une rigueur inflexible, à l'examen de la destinée humaine; elle seule, capable de définir la difficulté, est capable de la résoudre; et, par elle, la solution, comme le problème même, n'est possible qu'en nous forçant d'être également fidèles à la philosophie et à l'orthodoxie; ou mieux encore en forçant la philosophie, comme l'orthodoxie, à demeurer fidèle à elle-même.... En quoi donc consistera la méthode d'immanence, sinon à mettre en équation, dans la conscience même, ce que nous paraissons penser, vouloir, et faire, avec ce que nous faisons, nous voulons et nous pensons en réalité; de telle sorte que dans les négations factices ou les fins artificiellement voulues se retrouveront encore les affirmations profondes et les besoins incoercibles qu'elles impliquent [2].... »

1. *Lettre sur les exigences de la pensée contemp. en matière d'apologétique*, p. 28.
2. *Op. cit.*, p. 32 et 33.

Ces quelques lignes définissent assez clairement la méthode nouvelle qui veut faire sortir les croyances du catholicisme de la vie intégrale de l'âme. Sans qu'il soit utile d'entrer dans les détails d'une pensée souple et délicate, il est permis de mesurer à l'audace de l'attitude nouvelle et à l'énergie qu'on met à la défendre, la force d'expansion du principe d'immanence ou d'intériorisme qui caractérise l'état actuel des esprits.

*
* *

Et maintenant un dernier mot pour dissiper tout malentendu. Faut-il admettre que l'humanité a procédé par quatre étapes successives, et entrevoir peut-être pour l'avenir une série d'états nouveaux? Quand il s'agit déjà de la loi de Comte, il est manifeste que, consciemment ou non, sa pensée ne s'attache pas à plusieurs époques limitées et nettement distinctes: il sait nous montrer les traces de l'esprit positif jusque dans les temps anciens, et fait remonter l'esprit métaphysique aux premiers tâtonnements de l'âge polythéiste. De lui-même par conséquent il nous donne le sentiment que ses « États » ne sont pas des périodes successives, qu'ils se pénètrent au contraire; et on ne parvient à le comprendre que si, renonçant à toute vue statique, on veut voir dans chaque ordre d'idées, un mouvement, un progrès, de sens déterminé. C'est encore bien plus vrai pour nous. Nous avons voulu faire connaître bien moins un âge nouveau qu'une tendance manifeste de l'esprit humain, qu'un caractère essentiel du progrès de la pensée. Toutes les démarches de cette pensée ont eu pour effet d'aboutir à plus de liberté, à plus d'activité et de spontanéité personnelle. Le dire et le montrer, ce n'est pas seulement dépasser le positivisme de Comte, c'est aussi ouvrir toutes grandes pour l'avenir les perspectives qu'il croyait devoir nous interdire. Le progrès à ses yeux se réduisait — quoique sa durée fût illimitée — à quelques lentes et dernières oscillations du mouvement qui jusqu'ici a guidé le consensus social. De la source immanente, où il n'a pas pénétré, et vers laquelle ce mouvement n'a cessé de nous entraîner, du fond intime de notre âme, que nous pouvons bien nommer la raison, — quels que soient les innombrables aspects qu'elle revête, — jaillissent à jamais des forces de vie, des énergies toujours nouvelles, toujours fécondes, qui reculent à l'infini les bornes du progrès humain.

G. Milhaud.
(Montpellier.)

L'ÉTAT MENTAL DE SAINT-SIMON

I

Claude-Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon, descendait par son père et par sa mère de Mathieu de Rouvroy, dit le Borgne, qui vivait vers 1370, et qui fonda la maison de Saint-Simon.

Cette maison s'était divisée en plusieurs branches, celle des Rasse, des Sandricourt, des Monbléru et des Grumesnil qui prétendaient toutes, et sans fondement sérieux, descendre de Charlemagne par les comtes de Vermandois.

Le philosophe appartenait à la branche des Sandricourt, détachée du tronc original à la septième génération, tandis que le célèbre duc, auteur des *Mémoires*, appartenait à la branche des Rasse, détachée à la quatrième [1]; il n'y a donc entre les deux Saint-Simon qu'une parenté très lointaine, et cette première constatation nous dispensera de signaler entre eux des ressemblances fortuites ou des dissemblances sans intérêt.

Claude-Henri naquit le 17 octobre 1760; c'était l'aîné d'une famille de sept enfants, dont quatre fils et trois filles. Son père, Baltazard Henri, fut Grand-Maître des Cérémonies, chef d'une brigade des gardes du corps du roi de Pologne, brigadier des armées du roi, gouverneur et grand-bailli de Senlis. Son grand-père paternel, Louis-François, marquis de Sandricourt, fut colonel de Berry-Cavalerie ; un peu plus jeune que l'auteur des *Mémoires* qui le protégeait, il se brouilla avec lui en épousant, contre son gré, une demoiselle de Gourgue [2]. Sans cette brouille, les Landricourt héritaient un jour des Rasse, et notre Saint-Simon y gagnait, dit-il [2], avec cinq cent mille livres de rente, le duché-pairie et la grandesse d'Espagne.

1. Tous ces détails généalogiques sont empruntés à l'arbre généalogique des Saint-Simon, que M. de Boilisle a dressé dans son édition des *Mémoires*, t. I, appendice I.
2. Le duc de Saint-Simon raconte tout au long cette brouille dans ses *Mémoires*, XII, 313, Édit. Chéruel.
2. *Œuvres complètes*, Ier vol., p. 74 (Il s'agit des 11 volumes publiés dans la collection Enfantin).

Ce précurseur du socialisme, comme l'appelle M. Georges Weill[1], était donc un noble de vieille race, et nous aurons l'occasion de voir qu'à travers les aventures de sa pensée et de sa vie, il se souvint longtemps de cette origine.

Les détails nous manquent sur son enfance et sa jeunesse; nous savons seulement, par quelques anecdotes, qu'il manifesta de bonne heure l'énergie de son caractère, son mépris des préjugés communs, et sa confiance en lui-même. « A l'âge de treize ans, nous dit son biographe Hubbard[2], il refusa de faire sa première communion, affirmant à son père que si, par obéissance, il se soumettait à ses ordres, il ne dépendait pas de lui d'apporter à cette cérémonie la moindre conviction. » Puni de sa résistance par un emprisonnement à Saint-Lazare, l'enfant se bat avec le gardien, le blesse, lui arrache les clefs et prend la fuite.

Une autre fois, mordu par un chien enragé, il cautérise lui-même la plaie avec un charbon ardent, et se munit d'un pistolet pour se faire sauter la cervelle, au cas où il viendrait à ressentir les premiers symptômes de la rage[3].

A quinze ans, le valet de chambre qui l'éveille, a l'ordre de lui répéter chaque matin. « Levez-vous, Monsieur le comte, vous avez de grandes choses à faire. »

C'est déjà l'idée d'une mission. — En quoi consistera-t-elle? Il n'en sait rien encore; le temps seul lui apprendra dans quel ordre de recherches la nature veut « le pousser au grand », mais il croit à cette mission dès qu'il commence à penser et il y croit encore à son lit de mort.

Nous ignorons ce que fut son éducation et nous ne savons de son instruction première que ce qu'il en a raconté. A l'en croire, elle aurait été conduite sans beaucoup de méthode, par des parents plus pressés de charger sa mémoire que de développer son jugement : « On m'accablait de maîtres, dit-il, sans me laisser le temps de réfléchir sur ce qu'ils m'enseignaient; de telle sorte que les germes scientifiques que mon esprit avait reçus ne purent lever que de longues années après avoir été semés[4]. » Il se félicitait toutefois d'avoir compté, parmi ces maîtres, d'Alembert, dont il croyait avoir reçu une bonne méthode philosophique[5].

Enfin il dut avoir très jeune de grandes sympathies pour Rous-

1. *Saint-Simon et son œuvre*, Perrin, 1894.
2. *Saint-Simon, sa vie et ses travaux*, Guillaumin et Cie, 1857, p. 9-10.
3. *Ibid.*, p. 10.
4. Hubbard, *op. cit.*, p. 11.
5. *Œuvres complètes*, I, 69, lettre au sénateur Boissy d'Anglas.

seau qu'il alla visiter dans son Ermitage, avant d'avoir atteint ses dix-neuf ans[1].

Noble d'instincts comme d'origine, porté vers la philosophie du siècle, passionné de gloire, désireux de faire quelque chose de grand, tel nous apparaît donc vers l'adolescence Claude-Henri de Saint-Simon, et, comme pour un aîné de sa famille la carrière des armes s'impose, il prend du service à seize ans, en qualité de sous-lieutenant.

Mais déjà il pense, quoique confusément encore, à exécuter quelque grand travail théorique et pratique, et il s'ouvre de ce projet à son père. « Si j'étais, lui écrit-il, dans une position calme, j'éclaircirais mes idées; elles sont encore très indigestes, mais j'ai conscience claire qu'après les avoir mûries, je me trouverais en état de faire un travail scientifique utile à l'humanité, ce qui est le principal but que je me propose dans la vie[2]. »

Alors éclate la guerre d'Amérique, et Saint-Simon, nommé capitaine en 1779, s'embarque la même année comme officier d'état-major de son parent le marquis de Saint-Simon, pour aller soutenir les *insurgents*.

Il se bat bien, contribue à la prise d'York, sert sous les ordres de Bouillé et de Washington, et, comme récompense de son courage, reçoit du Congrès l'ordre de Concinnatus.

Mais ce qui l'intéresse, en Amérique, c'est « le but de la guerre[3] « non la guerre elle-même; il s'y occupe « beaucoup plus de science politique que de tactique militaire ». Il voit, dans la Révolution américaine, « une leçon pour l'espèce humaine », il prévoit « qu'elle va causer de grands changements dans l'ordre social de l'Europe[4] ».

Il constate que la nation américaine pratique la tolérance religieuse, qu'elle n'a ni castes, ni corps privilégiés, ni charges héréditaires, qu'elle est « essentiellement pacifique, industrieuse et économe[5] », et, bien qu'un état de chose aussi démocratique lui paraisse bien difficile à réaliser en Europe, il conçoit pour la pre-

1. Hubbard, *op. cit.*, p. 15.
2. Cette lettre est citée par M. Weill (*op. cit.*, p. 5) d'après l'analyse qui se trouve dans le catalogue de la collection Dubrunfaut; elle n'est pas datée, mais parait, par certains détails, antérieure à 1779.
3. *Œuvres complètes*, II, 148.
4. *Ibid.*, II, 147-148. Ces citations sont tirées des *Lettres à un Américain*. Malgré le témoignage de Dunoyer, nous pensons avec M. Georges Weill, que ces lettres, publiées sous le nom de Saint-Simon, sont bien de lui par le fond et par la forme.
5. *Ibid.*, II, p. 151.

mière fois le désir « de voir fleurir dans sa patrie la liberté industrielle, cette plante d'un nouveau monde[1] ».

A la paix, le dégoût des armes le gagne tout à fait et il sent clairement que sa vocation n'est pas d'être soldat.

« J'étais porté, dit-il, à un genre d'activité bien différent, et je puis dire contraire. Étudier la marche de l'esprit humain pour travailler ensuite au perfectionnement de la civilisation, ce fut le but que je me proposai. Je m'y vouai dès lors sans partage, j'y consacrai ma vie entière, et, dès lors, ce nouveau travail commença à occuper toutes mes forces[2] ».

Il ne s'y consacre pas cependant si complètement ni si vite que nous ne le trouvions encore et pendant longtemps occupé de projets divers, pas toujours très cohérents ni très raisonnés, mais qui traduisent bien ce besoin d'activité pratique qui ne l'abandonna jamais.

C'est ainsi qu'en 1783, avant de quitter l'Amérique, il propose au vice-roi du Mexique le projet « d'établir entre les deux mers une communication qui est possible, dit-il, en rendant naviguable la rivière *in partido*, dont une bouche verse dans notre Océan tandis que l'autre se décharge dans la mer du Sud[3] ». C'était Panama avant Suez, mais le vice-roi accueillit froidement ces propositions et le lecteur s'expliquera cette froideur quand il saura que la rivière *in partido* n'a jamais existé au Mexique ; Saint-Simon avait dressé ses plans sans en vérifier l'existence.

Rentré en France, il est fait colonel à vingt-trois ans, et nommé commandant de place à Metz. — Pour occuper les loisirs que lui laisse la vie de garnison, il revient un moment à ses études scientifiques, va suivre les cours de mathématiques de Monge à l'école du génie militaire de Mézières et se lie avec son professeur d'une étroite amitié. Puis, ennuyé de son désœuvrement et repris du goût des aventures, il part pour la Hollande en 1785, avec l'espoir de participer sous les ordres de Bouillé à une expédition franco-hollandaise contre les colonies anglaises de l'Inde. Il revient de Hollande en 1786 et part pour l'Espagne en 1787, car un nouveau projet le préoccupe ; il veut, de concert avec le comte de Cabarrus, fondateur de la banque Saint-Charles, donner au gouvernement espagnol le moyen d'exécuter un canal qui doit relier Madrid à la mer. Mais la Révolution éclate et Saint-Simon revient en France vers la fin de 1789.

1. *Œuvres complètes*, II, p. 133.
2. *Ibid.*, II, p. 148.
3. *Ibid.*, I, p. 64.

Que va-t-il faire? — Voici, semble-t-il, le moment de réaliser bien des programmes, de travailler pour le bien de tous et de passer de la rêverie philosophique à l'action. Il commence par applaudir à l'œuvre de la Constituante; nommé président de l'assemblée électorale de sa commune, il adresse à ses électeurs une lettre de remerciements, où il exprime la crainte qu'ils n'aient voulu honorer en lui le seigneur du pays. « Il n'y a plus de seigneur », leur écrit-il [1], et il déclare renoncer à son titre de comte. Six mois plus tard, il fait voter une adresse à la Constituante pour lui demander l'abolition « des distinctions impies de la naissance [2] ».

Mais là se borne son rôle politique et l'on conviendra qu'il se réduit à peu de chose. De bonne heure, le ci-devant noble se retire de la mêlée et reste spectateur. Ce n'est assurément pas excès de prudence, mais il semble partagé entre ses traditions de famille et ses idées libérales et peu désireux d'autre part de participer à des actes qui n'ont que des caractères négatifs et destructifs. « Je ne voulais pas, dit-il, me mêler de la Révolution, parce que d'un côté j'avais la conviction que l'ancien régime ne pouvait pas être prolongé et que, d'un autre côté, j'avais de l'aversion pour la destruction et qu'il n'était possible de se lancer dans la carrière politique qu'en s'attachant au parti de la Cour, qui voulait anéantir la représentation nationale, ou au parti révolutionnaire, qui voulait anéantir le pouvoir royal [3]. » Il se tient donc à l'écart du mouvement révolutionnaire, mais, en esprit pratique et avisé, il voit dans la Révolution une occasion de faire des affaires et il spécule sur les biens nationaux.

Est-ce la cupidité qui le mène? Nullement, mais deux sentiments d'ordre très différent dont il ne s'avouait alors que le second, la soif du plaisir par la richesse et le désir très sincère de réaliser quelque grande réforme scientifique et sociale. « Je désirais la fortune, dit-il, seulement comme moyen d'organiser un grand établissement d'industrie, fonder une école scientifique de per-

1. *Notice historique* de Fournel, Ier vol. de la collection Enfantin, p. 15.

2. *Ibid.*, p. 15.

3. *Œuvres complètes,* I, p. 66, note. A rapprocher cette autre déclaration faite en 1811 : « Dès 1789, je vis qu'il se passerait de longues années avant qu'on pût s'occuper utilement d'organisations scientifiques ou politiques; un travail de démolition ne me paraissait pas honorable; en conséquence, je pris la résolution de ne solliciter et de n'accepter aucune place... Je me suis uniquement occupé, pendant ces douze années, du soin de me mettre en mesure pécuniaire et scientifique pour créer un grand établissement d'utilité publique, quand les démolissenrs auraient désorganisé les préjugés théologiques qui s'opposaient à l'établissement d'un bon cours d'étude... (Mémoire inédit communiqué par M. Eugène d'Eichthal.)

fectionnement... contribuer en un mot au progrès des lumières et à l'amélioration du sort de l'humanité, tels étaient les véritables objets de mon ambition[1] ».

Un comte de Redern, ancien ambassadeur de Prusse en Espagne, avait fourni la première mise de fonds (500 000 francs) et, rappelé par ses fonctions en Angleterre, puis éloigné de France par la Terreur, il laissait conduire toutes les opérations par son associé dont il semblait partager les rêves philanthropiques[2].

Et Saint-Simon spéculait sans scrupules, pour le plus grand bien de l'humanité; il achetait des biens nationaux dans le Nord, le Pas-de-Calais, la Seine, l'Orne; il soumissionnait pour la couverture en plomb de Notre-Dame, que la Commune avait mise en adjudication; toutes ses opérations réussissaient, l'argent affluait dans ses coffres et il le dépensait royalement pour la bonne chère et les femmes[3].

Mais ce grand seigneur qui spéculait sur les biens de l'État devient suspect; enfermé à Sainte-Pélagie, puis au Luxembourg, le citoyen Simon reste prisonnier pendant onze mois, jusqu'au 9 thermidor.

Le voilà obligé de rentrer en lui-même et de méditer; il revient à ses idées favorites de réformes scientifiques et sociales et, dans ce perpétuel entretien avec sa propre pensée, il se surexcite, il s'exalte, et finit par se donner des hallucinations de mégalomane. « A l'époque la plus cruelle de la Révolution, écrit-il, et pendant une nuit de ma détention au Luxembourg, Charlemagne m'est apparu et m'a dit : Depuis que le monde existe, aucune famille n'a joui de l'honneur de produire un héros et un philosophe de première ligne; cet honneur était réservé à ma maison. Mon fils, tes succès comme philosophe égaleront ceux que j'ai obtenus comme militaire et comme politique; et il a disparu[4]. »

A peine rendu à la liberté, il reprend ses opérations financières et ses projets philanthropiques; il établit un bazar dans l'hôtel des Fermes, lance un commerce de vin et une maison de commission, s'engage dans des entreprises humanitaires très coûteuses; tout cela sans ordre ni prudence, à tel point que Rédern, qui ne voulait pas s'enrichir pour le seul plaisir de se ruiner, finit par exiger un

1. *Œuvres complètes*, I, 67.
2. *Ibid.*, I, 67.
3. Beaucoup des détails biographiques qui précèdent et qui suivent sont tirés de l'excellente étude de M. Georges Weill, que j'ai déjà citée. L'auteur ayant eu l'heureuse fortune de pouvoir travailler sur des documents dont un grand nombre sont inédits, son livre constitue de ce fait une source importante pour la biographie du philosophe.
4. *Œuvres complètes*, I, p. 101.

partage du capital amassé en commun. « Je m'étais trompé, dit Saint-Simon, sur le compte de cet associé; je le croyais lancé dans la même carrière que moi, et les routes que nous suivions étaient très différentes, car il se dirigeait vers les marais fangeux au milieu desquels la fortune a élevé son temple, tandis que je gravissais la montagne escarpée qui porte à son sommet le temple de la gloire. Nous nous brouillâmes, M. de Rédern et moi, en 1797 [1]. »

Cette brouille marque une date dans la vie de Saint-Simon. « Aussitôt après avoir rompu, écrit-il, je conçus le projet de frayer une nouvelle carrière à l'intelligence humaine, la carrière physico-politique; je conçus le projet de faire faire un pas général à la Science et de rendre l'initiative à l'École française [2]. »

Voilà donc la spéculation financière délaissée à tout jamais pour la philosophie. Saint-Simon est riche, il peut librement songer à cette mission scientifique et sociale dont l'idée ne l'a jamais quitté depuis l'âge de dix-sept ans. Mais que veut-il faire? — Le sait-il enfin avec précision? — Dans ce cas, il serait temps de nous le dire.

Il vient de parler de physico-politique, autrement dit de physique sociale, et sans doute entrevoit-il déjà la possibilité de fonder, sur les mêmes principes que l'astronomie et la physique, la science des sociétés humaines; mais, pour faire faire à la science ce pas décisif, il faut d'abord la connaître, et Saint-Simon se remet à travailler, à la diable comme toujours, en comptant beaucoup plus sur des conversations avec les savants que sur des études personnelles, et sans cesser de faire la fête.

Il prend d'abord domicile en face de l'École polytechnique, suit les cours, se lie d'amitié avec les professeurs et consacre trois ans à apprendre la physique des corps bruts; puis, à partir de 1801, il s'établit près de l'École de médecine pour entrer en rapport avec les physiologistes qui lui enseignent la physique des corps organisés [3]. En même temps il tient table ouverte pour les savants, leur offre bonne chère et bon vin, et les soutient, s'il le faut, de sa bourse. C'est ainsi qu'il a Monge et Lagrange parmi ses principaux convives, qu'il défraie Poisson pendant trois ans, loge le médecin Prunelle, aide Burdin à publier ses œuvres, etc., etc.

Plusieurs fois ses maîtresses avaient présidé à ses réceptions; après son mariage, en 1801, c'est sa femme, Mlle de Champgrand, qui attire chez lui nombre de littérateurs et d'artistes, parmi

1. *Œuvres de Saint-Simon*, éditées par Rodrigues, p. XIX.
2. *Ibid.*, p. XX.
3. *Œuvres complètes*, I, p. 69.

lesquels Grétry et Alexandre Duval. Les réceptions continuent alors de plus belle et rien ne faisait prévoir une rupture dans le nouveau ménage, lorsque Saint-Simon apprend la mort de M. de Staël. Or il venait de lire dans un ouvrage récent de Madame de Staël sur la littérature[1], les pages remarquables qui traitent de l'utilité des sciences, du progrès humain et de la philosophie générale. C'était évidemment la collaboratrice que le destin lui réservait ici. Il avait conçu, disait-il, « le plan le plus vaste et le plus utile qui fut entré dans la tête d'un homme, et Madame de Staël était faite pour le réaliser »[2]. Mais voudrait-elle l'épouser?

Avant de se renseigner sur ce point important, il commence par divorcer avec sa jeune femme.

Et qu'on ne croie pas qu'il vient de saisir à la hâte un prétexte ridicule pour se débarrasser d'une femme dont il est las. Bien au contraire, il s'en sépare avec regret, et devant le maire qui les désunit il verse d'abondantes larmes[3]. Mais la mission est là qui commande; il doit obéir.

Le voici donc à Coppet sur les bords du lac, près de la châtelaine philosophe, à qui il expose ses plans de régénération sociale tout en lui faisant sa cour, — et le voici bientôt après à Genève, éconduit et peut-être déjà consolé, qui publie son premier ouvrage, les *Lettres d'un habitant de Genève* (1803).

Va-t-il y fonder la physique sociale et résumer ses recherches scientifiques? — Pas encore. Ceci est une vue d'ensemble, un plan de réorganisation générale, un projet de religion. Les études plus spéciales ne viendront qu'après, bien qu'elles soient déjà préparées en partie.

L'objet principal que Saint-Simon se propose ici est le même qu'il se proposera dans tout le cours de sa vie : « fonder un nouveau pouvoir spirituel ». En fait l'Église catholique vient d'être définitivement vaincue par la philosophie, après une lutte de trois siècles qui a commencé avec la Réforme et la Renaissance.

Il s'agit de la remplacer. Qu'on ouvre, dit Saint-Simon, une souscription en Europe, que chaque souscripteur nomme trois mathé-

1. *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* an VIII, 2 vol.

2. Cette citation est extraite d'une note écrite par Gustave d'Eichthal après un entretien avec Rodrigues au sujet de ce projet de mariage. La note m'a été communiquée par M. Eugène d'Eichthal.

3. Le biographe Hubbard s'émeut beaucoup de ces larmes. D'après lui : « elles expliquent toute la vie de Saint-Simon; immolation perpétuelle de l'être affectueux et sensible à l'être intelligent et pensant. » Puis il se demande très gravement : « A-t-on le droit de déchirer ainsi son âme et de briser en soi les cordes les plus intimes et les plus vivaces? » (*Op. cit.*, p. 37, notes.)

maticiens, trois physiciens, trois chimistes, trois physiologistes, trois littérateurs, trois peintres, trois musiciens; que, chaque année, l'on renouvelle la souscription et l'élection avec la liberté de réélire les mêmes représentants; vous avez ainsi un conseil européen d'hommes de génie, débarrassés de tout souci matériel, investis d'une immense considération, indépendants par rapport à tous les pouvoirs politiques et libres de se consacrer uniquement au progrès des sciences, des arts et de la civilisation.

Reste à convertir l'Europe à ce projet et, pour la mieux persuader, Saint-Simon s'adresse successivement aux trois classes d'électeurs qu'il y distingue, les savants, les propriétaires et les prolétaires.

Aux savants il déclare que, « le sceptre de l'opinion publique est entré dans leurs mains » et il leur demande de le saisir vigoureusement. « Vous pouvez, leur dit-il, faire votre bonheur et celui de vos contemporains; souscrivez tous[1]. »

Avec les propriétaires, il est plus prolixe, car il s'agit d'obtenir qu'ils se soumettent aux savants; c'est leur intérêt, dit-il, de mettre dans leur parti ceux qui dominent le peuple par la supériorité de leur intelligence.

S'ils hésitent, qu'ils se souviennent de 1789 où ils ont tant pâti de la coalition des savants et des prolétaires, et qu'ils se disent bien que cette coalition est toujours prête à se reformer contre eux. D'ailleurs le nouveau régime de les dépouille pas de leur autorité; en instituant pour les savants un pouvoir spirituel, simple pouvoir de raison, il laisse aux propriétaires la puissance temporelle et les garantit, « ainsi que tout le reste de l'humanité, de l'inconvénient qu'il y aurait à placer un pouvoir actif entre les mains des savants[2] ». Les savants, en effet, vivant dans la spéculation pure, introduisent souvent dans leurs conceptions les plus fortes des idées qui pratiquement sont vicieuses ou dangereuses; c'est au pouvoir temporel de voir ces difficultés d'application et d'y parer. Les propriétaires peuvent être « les régulateurs de la marche de l'esprit humain ».

Quant aux ouvriers, pour les conquérir au nouveau pouvoir il suffit de leur montrer l'utilité pratique et sociale de la science, le rôle social de l'art, et Saint-Simon s'emploie longuement à développer ces deux thèmes. Il accumule les exemples, passe en revue les diverses sciences pour faire voir les services qu'elles rendent et montre que le progrès social marche toujours de pair avec le progrès des sciences. « En Angleterre, dit-il, tout le monde sait lire,

1. *Œuvres complètes*, I, 27.
2. *Ibid.*, 33-34.

écrire et compter. Eh! bien, mes amis, dans ce pays, les ouvriers des villes et même ceux des campagnes mangent de la viande tous les jours. En Russie les paysans sont aussi ignorants que leurs chevaux. Eh! bien, mes amis, les paysans russes sont mal nourris, mal vêtus, et reçoivent force coups de bâton[1]. »

« Je crois, conclut-il, que tout le monde se trouverait bien de cette organisation : le pouvoir spirituel entre les mains des savants, le pouvoir temporel entre les mains des propriétaires, et le pouvoir de nommer ceux appelés à remplir les fonctions de grands chefs de l'humanité entre les mains de tout le monde[2]. »

Jusqu'ici Saint-Simon expose ses idées sur un ton très simple, celui de la causerie, et rien ne fait prévoir que ce ton doive changer, lorsque tout à coup il enfle la voix et vaticine. « Est-ce une apparition, n'est-ce qu'un rêve? Je l'ignore, mais je suis certain d'avoir éprouvé les sensations dont je vais vous rendre compte. La nuit dernière, j'ai entendu ces paroles[3]. » Et il passe la parole à Dieu lui-même qui développe sous forme de commandements et de prédictions le projet ci-dessus.

Y a-t-il eu réellement hallucination ou rêve, comme le dit Saint-Simon? C'est peu probable. Bien qu'avec ce tempérament d'exalté toutes les extravagances de l'imagination soient possibles, il s'agit très vraisemblablement d'un simple procédé de rhétorique, destiné à présenter des idées scientifiques avec l'appareil extérieur des idées religieuses; Saint-Simon usera et en abusera plus tard de ce procédé, il est persuadé, en effet, qu'un novateur rénove d'autant plus facilement qu'il sait mieux profiter des formes anciennes pour y couler ses idées. Après avoir exposé clairement son projet, il a donc pensé qu'il lui donnerait plus de crédit, surtout près des simples, en le faisant réexposer par Dieu dans un langage sonore et sacré. Peut-être même, dans l'espèce, a-t-il pensé à Moïse et au Sinaï.

« Rome, dit Dieu, renoncera à la prétention d'être le chef-lieu de mon Église; le pape, les cardinaux, les évêques et les prêtres cesseront de parler en mon nom; l'homme rougira de l'impiété qu'il commet en chargeant de tels imprévoyants de me représenter[4]. »

Il continue par un blâme collectif qu'il adresse à tous les fondateurs de religion qui ont précédé Saint-Simon; sans doute ils avaient reçu de lui leur pouvoir, mais ils ont eu le tort de croire qu'il leur avait confié sa divine science; il ont pensé tenir la vérité absolue et

1. *Œuvres complètes*, I, 35.
2. *Ibid.*, 47.
3. *Ibid.*, 48.
4. *Ibid.*, 48.

ils ont négligé « de prévenir les ministres de ses autels, que Dieu leur retirerait le pouvoir de parler en son nom quand ils cesseraient d'être plus savants que le troupeau qu'ils conduiraient[1] ».

Or voici que les temps sont venus d'apporter au monde une religion conforme aux données de la science humaine et de réaliser par cette science la sagesse divine.

Dieu a donc placé Newton à ses côtés « pour lui confier la direction de la lumière et le commandement des habitants des planètes ». Le conseil européen s'appellera conseil de Newton et représentera Dieu sur la terre : ce conseil partagera l'humanité en quatre divisions qui s'appelleront anglaise, française, allemande, italienne, et seront dirigées chacune par un conseil secondaire, formé sur le modèle du grand conseil.

Dans chaque division se constitueront sur le même type des conseils de section. Et tous ces conseils feront bâtir des temples à la science et à l'humanité; autour de ces temples ils établiront des ateliers, des collèges, des laboratoires, des bibliothèques, ils règleront le culte et les rites de la religion nouvelle.

Sous leur direction morale, *tous les hommes travailleront.* La société nouvelle n'aura pas de place pour les oisifs; tous ses membres deveront s'occuper, et ils n'auront même pas le droit de se gaspiller dans des œuvres vaines.

« L'obligation sera imposée à chacun de donner constamment à ses forces personnelles une direction utile à l'humanité[2]. » Tous les hommes devront se regarder comme les ouvriers d'un même atelier chargé de rapprocher l'intelligence humaine de la divine prévoyance.

Le conseil supérieur de Newton dirigera tous les travaux et fera tous ses efforts pour bien comprendre la loi de la gravitation, cette formule mathématique par laquelle Dieu gouverne l'Univers et dont on peut déduire les phénomènes moraux comme les phénomènes physiques.

Un seul homme ne sera pas encadré dans la hiérarchie générale; ce sera le fondateur[3]. « Il aura, dit Dieu, le droit d'entrer dans tous les conseils et de les présider; il gardera ce droit toute sa vie, et, à sa mort, il sera enterré dans le tombeau de Newton. »

Malgré le caractère un peu étrange de cette première publication, on y peut déjà démêler sans peine nombre des idées philosophiques ou sociales que Saint-Simon développera dans la suite. Sans parler

1. *Œuvres complètes*, I, 49.
2. *Ibid.*, 57.
3. *Ibid.*, 55.

de l'organisation du nouveau pouvoir qui est l'objet même de l'œuvre, on y voit déjà l'humanité traitée comme une unité collective, la question sociale présentée comme la véritable question politique par la division de la société en savants, propriétaires et prolétaires, et l'obligation du travail considéré comme le principe fondamental du nouvel ordre des choses.

Cependant ce n'est là qu'un plan très général et même très vague, qui a besoin d'être complété. Il ne suffit pas de placer les savants à la tête de la société, il faut encore leur donner les moyens de gouverner par la science, en synthétisant les connaissances scientifiques.

Puisque le progrès scientifique doit constituer la future providence, puisque la science doit gouverner le monde, Saint-Simon va essayer de marquer la loi de ses progrès passés, préparer ses progrès futurs et la codifier dans ses résultats les plus généraux. Tel sera en effet l'objet du livre qu'il prépare et qu'il intitulera *Introduction aux travaux scientifiques du XIX*e *siècle*.

Mais avant de rien écrire sur ce sujet, Saint-Simon, qui n'a encore causé qu'avec des savants français, veut s'instruire par les voyages et surtout se renseigner sur l'état de la science dans les pays voisins.

Déjà, en 1802, aussitôt après la paix d'Amiens, il s'est rendu en Angleterre « pour s'informer si les Anglais avaient découvert de nouvelles idées générales[1] ».

« J'en revins, ajoute-t-il, avec la certitude qu'ils n'avaient sur le chantier aucune idée capitale neuve[2]. » Et l'enquête a dû être prestement conduite puisque nous l'avons trouvé à Genève quelques mois plus tard. Il en repart pour l'Allemagne en 1803 et rapporte de ce voyage une autre certitude, c'est « que la science est encore dans l'enfance dans ce pays, puisqu'elle y est encore fondée sur des principes mystiques[3] ».

Le voilà donc assuré par ses comparaisons aussi bien que par ses propres recherches, que ses idées scientifiques sont originales et justes ; il va pouvoir écrire son *Introduction*. Mais, au milieu de ses préoccupations sociales, matrimoniales, commerciales et philosophiques, il a oublié de gérer sa fortune ; il a vécu en grand seigneur et dépensé sans compter jusqu'au jour où il s'aperçoit qu'il est ruiné.

En 1805, ses fonds sont épuisés et son existence matérielle devient très pénible.

1. *Œuvres complètes*, I, 69.
2. *Ibid.*, 69-70.
3. *Ibid.*, 70.

Pour sortir de la misère, il s'adresse au comte de Ségur, qui le fait nommer copiste au Mont-de-Piété. « Cet emploi, dit Saint-Simon, rapportait mille francs pour neuf heures de travail par jour [1]. » Il n'hésita pas cependant à l'accepter et l'exerça six mois, en prenant sur ses nuits pour ses études personnelles. — Mais ce travail excessif l'épuisait; il crachait le sang, sa santé était compromise lorsque le hasard mit sur sa route un sauveur.

Ce sauveur s'appelait Diard ; il avait été son domestique au temps de sa splendeur et dut être aussi indigné que stupéfait de voir son ancien maître si injustement traité par le sort. D'après Saint-Simon il lui aurait dit : « Monsieur, la place que vous occupez est indigne de votre nom comme de votre capacité ; je vous prie de venir chez moi, vous pouvez disposer de tout ce qui m'appartient ; vous travaillerez à votre aise et vous vous ferez rendre justice [2]. »

Saint-Simon accepta et s'installa chez lui ; défrayé de tout il put écrire son *Introduction*, et c'est même avec l'argent de son bienfaiteur qu'il la fit imprimer.

Dans ce livre, Saint-Simon veut « organiser le système scientifique », mais, suivant ses procédés habituels de travail, il ne donne qu'une ébauche et déclare dans la préface : « J'ai le pressentiment que je ne serai pas mûr, avant dix ans, pour écrire l'ouvrage dont je représente l'esquisse [3]. » — Pourquoi se hâte-t-il alors ? — Pour être utile à la science et à ses contemporains, pour provoquer des objections, susciter des collaborateurs et préparer peut-être les voies à de plus capables que lui... s'il y en a.

D'ailleurs, s'il prétend à l'originalité, voire au génie, il ne prétend nullement aux qualités d'ordre et de logique des écrivains de métier; ce sont là mérites de cuistre et non de grand seigneur. « J'écris, dit-il, parce que j'ai des choses neuves à dire ; je présenterai mes idées telles qu'elles ont été forgées par mon esprit ; je laisse aux écrivains de profession le soin de les limer ; j'écris comme un gentilhomme, comme le descendant des comtes de Vermandois, comme un héritier de la plume du duc de Saint-Simon [4]. »

Puis, emporté par son orgueil de nom et de race, il ajoute : « Ce qu'il y a eu de plus grand de fait, de plus grand de dit, a été fait, a été dit par des gentilshommes. Copernic, Galilée, Bacon, Descartes, Newton et Leibniz étaient gentilshommes, » quoi d'étonnant alors à ce qu'un gentilhomme soit destiné encore une fois « par le Grand

1. *Œuvres complètes*, I, 73.
2. *Ibid.*, p. 74.
3. *Œuvres choisies* (Bruxelles 1869), I, p. 56.
4. *Ibid.*, 60.

Ordre des choses » à opérer une révolution scientifique et philosophique, en faisant une encyclopédie et en organisant la science.

Pour exécuter ce travail, Saint-Simon veut d'abord examiner la marche de l'esprit humain pendant les deux derniers siècles, et dans cet examen il fait preuve d'une véritable pénétration philosophique.

Pour atteindre la vérité, pense-t-il, l'esprit humain est armé de deux méthodes, l'analyse et la synthèse; l'une est *a posteriori*, l'autre est *a priori*, et c'est par leur emploi successif que s'opère le progrès philosophique.

Au XVIIe scièle, Descartes a osé entreprendre, par la méthode *a priori*, une explication mécaniste de l'Univers; il s'est placé au point de vue synthétique pour organiser la science des corps bruts et la science des corps organisés; mais il a échoué dans son admirable tentative parce que les connaissances scientifiques de son temps n'étaient pas assez étendues.

Au XVIIIe scièle, Newton et Locke ont continué Descartes en se partageant son empire. Newton a fait l'étude des corps bruts, Locke celle des corps organisés, mais, pour connaître la nature, ils ont dû renoncer à la méthode *a priori* et suivre la route plus longue et plus modeste de l'expérience.

En même temps l'un et l'autre se sont bornés à rechercher les lois générales des faits qu'ils observaient sans tenter de hautes généralisations ni de synthèses unitaires du monde.

Ce changement de méthode a provoqué, au début du XVIIIe siècle, entre les disciples de Descartes et les disciples de Locke et de Newton, une discussion très vive que Saint-Simon tient avec raison pour oiseuse. — En se demandant quelle était la meilleure méthode, les uns et les autres posaient mal le problème et ne voyaient pas que la synthèse et l'analyse étaient deux procédés également légitimes et nécessairement successifs dans la recherche de la vérité.

Quoi qu'il en soit, les Cartésiens ont été battus, les Newto-Lockistes ont triomphé parce que ce triomphe était logiquement nécessaire, et c'est ainsi que nous avons eu tout un siècle d'expérience et d'analyse après le siècle des déductions et des synthèses.

Dans la physique des corps bruts, Lagrange par la *Théorie des Fonctions* et Laplace par sa *Mécanique Céleste* ont continué l'œuvre de Newton. Dans la science des corps organisés, Condillac par le *Traité des Sensations* et Condorcet par son *Esquisse des progrès de l'esprit humain* ont continué l'œuvre de Locke.

Toutefois les travaux d'ordre théorique ne sont pas les seuls dont l'École s'occupe; les savants, comme les autres hommes, subissent

cette loi de nature qui pousse tout être humain, toute association, à accroître son pouvoir. — « Le militaire avec le sabre, dit Saint-Simon, le diplomate avec ses ruses, le géomètre avec le compas, le chimiste avec les cornues, le physiologiste avec le scapel, le héros par ses actions, le philosophe par ses combinaisons, tous s'efforcent de parvenir au commandement; ils escaladent, par différents côtés, le plateau au sommet duquel se trouve l'être fantastique qui commande à toute la nature, et que chaque homme fortement organisé tend à remplacer[1]. »

En vertu de cette loi éternelle, les savants ont, de bonne heure, attaqué la puissance rivale des théologiens. Dès la fin du XVIe siècle, Bacon a provoqué une insurrection des lettrés laïcs contre le clergé de son temps; quelques années plus tard, Descartes a « organisé l'insurrection scientifique » contre le principe d'autorité, et depuis lors on a toujours vu croître le crédit des savants et décroître celui des théologiens.

Aujourd'hui la victoire des savants est complète; l'armée des physiciens, sous la conduite de Diderot, de d'Alembert et des encyclopédistes a donné l'assaut et enlevé la place; les théologiens sont anéantis, le pouvoir de l'Église est brisé.

Mais les savants et les philosophes ont eu le tort de s'attarder dans la destruction; ils n'ont pas encore édifié le système des connaissances humaines; leur encyclopédie, malgré son nom, n'est guère qu'une œuvre de critique et de bataille. L'heure est venue de se replacer au point de vue synthétique, de coordonner les sciences et d'écrire la véritable encyclopédie.

Saint-Simon l'écrira; il l'annonce du moins à la fin de son premier volume, et il en présente une esquisse très obscure au début du second, sous la forme d'un arbre encyclopédique.

On pourrait s'attendre ensuite à ce qu'il expliquât longuement cet arbre et rédigeât la nouvelle encyclopédie, le code indispensable du nouveau pouvoir; c'est en effet l'objet même de son entreprise et Saint-Simon ne l'oublie pas, mais voilà qu'il s'aperçoit tout à coup qu'il n'est pas encore en mesure de tenir ses engagements. « Le but que je me suis proposé, dit-il, en commençant cet ouvrage, est d'organiser un nouveau travail encyclopédique. Je ne me sens pas encore en état de rédiger le discours préliminaire, mais j'ai des matériaux rassemblés pour ce travail[2]. »

Il va donc mettre sous nos yeux un certain nombre de pensées

1. *Œuvres choisies*, I, 142.
2. *Ibid.*, 156.

détachées, une collection de notes diverses qu'il appelle : « Mon Portefeuille ».

Bien que ce portefeuille manque d'ordre (le contraire nous eut surpris), on y peut démêler aisément la pensée maîtresse de l'auteur : « Trouver une synthèse scientifique qui codifie les dogmes du nouveau pouvoir et serve de base à une réorganisation de l'Europe ».

Cette synthèse, Saint-Simon ne la tiendra pour parfaite que si elle est complètement unitaire, car il est persuadé, comme de Bonald, comme de Maistre, et comme les théologiens catholiques, non seulement que l'unité des opinions est une chose utile et favorable à leur durée, mais encore que l'unité est, par elle-même, une marque de perfection.

Or il ne peut choisir, pour unifier toutes les lois naturelles et morales, que la loi la plus générale qu'il connaisse, la loi de gravitation qui unifie, en fait, de son temps, l'astronomie, la mécanique céleste et une partie de la physique terrestre, et que déjà, dans les lettres d'un habitant de Genève, il nous a présentée comme la loi unique du monde physique et moral.

Newton, analyste et empirique, n'avait, paraît-il, pas compris toute la portée de cette loi, lorsqu'il l'avait découverte et formulée. « Il n'a pas vu, écrit Saint-Simon, que les phénomènes de toutes les classes étaient les effets de cette cause [1] »; il a manqué d'esprit synthétique et philosophique, il s'est montré timide dans la généralisation. Saint-Simon, beaucoup moins timide, nous affirme sans preuve aucune que tous les faits de l'Univers sont soumis à la loi de Newton.

Et si vous lui objectez que cette loi n'est vérifiée que pour les phénomènes de la matière, il aura bientôt fait de lever l'objection par une théorie matérialiste de la vie et de la pensée.

Qu'est-ce que la vie par exemple? Tout simplement le produit d'une fermentation. « Il y a formation de corps organisés toutes les fois qu'il y a fermentation d'une certaine importance... les plus gros animaux ont été produits par la plus grande fermentation [2]. » Quant à la pensée, « c'est une attraction matérielle, un résultat du mouvement du fluide nerveux [3] ». — Il y a même dans le cerveau cette opposition entre les solides et les fluides que Saint-Simon croit constater dans tout l'Univers. « Nous imaginons, quand l'action des fluides est prédominante, nous raisonnons quand l'action des solides est prépondérante. »

1. *Œuvres choisies*, I, 161.
2. *Ibid.*, 169.
3. *Ibid.*, 170.

Si vous admettez ces explications, il vous suffira de concevoir la matière, solide ou fluide, comme toujours soumise à la loi d'attraction ou de gravitation, pour entrevoir déjà la possibilité d'une synthèse scientifique du monde fondée sur cette loi.

Ce n'est pas plus compliqué.

Que tout cela soit à la fois ambitieux et puéril, on ne peut songer à le contester; Saint-Simon, pour organiser les sciences, adopte, sans la rendre même vraisemblable, une hypothèse matérialiste et moniste, et parle avec une parfaite incompréhension des deux problèmes capitaux que le matérialisme moniste n'est pas encore arrivé à résoudre, celui de la vie et de la pensée.

Ici, comme partout, il se contente facilement en fait d'arguments ou de preuves, et le voilà parti pour longtemps sur une idée fausse ou tout au moins très incertaine.

Mais ce n'est pas tout que synthétiser les sciences, il faut encore nous montrer comment de cette synthèse les savants pourront tirer une religion et une morale.

Or, sur ce point, Saint-Simon est beaucoup plus prudent.

Il déclare d'abord qu'il tient le déisme pour usé et il se livre à une critique de cette doctrine bâtarde. Il montre, avec beaucoup de raison, combien l'idée de Dieu implique de contradictions théoriques ou pratiques, et pourquoi elle ne peut être logiquement qu'une transition du polythéisme ou positivisme. Mais, toujours désireux de rénover sans détruire et d'utiliser dans son système toutes les forces du passé, il estime que la morale physiciste, si elle était jamais constituée, devrait être présentée au peuple sous une forme déiste. « Il faut, dit-il, tout examiner et combiner en se plaçant au point de vue du physicisme; les opinions scientifiques arrêtées par l'École devront ensuite être revêtues des formes qui les rendent sacrées, pour être enseignées aux enfants de toutes les classes et aux ignorants de tous les âges[1]. »

D'autre part, il ne croit pas que la morale physiciste puisse être constituée de longtemps et il est persuadé qu'une religion est absolument nécessaire pour le maintien de l'ordre social.

Il respectera donc le déisme pour des raisons d'ordre pratique et reconnaîtra que cette doctrine doit être conservée longtemps encore pour la classe ignorante. Les savants pourront se contenter du physicisme même incomplet, quitte à le perfectionner de leur mieux dans le sens d'une morale ou d'une religion, mais le peuple qui a besoin de solutions immédiates doit rester déiste. Étrange

1. *Œuvres choisies*, I, 219.

conclusion quand on songe aux prémisses! — On nous avait promis de réorganiser par la science le pouvoir spirituel, et voici qu'on termine par l'éloge du déisme et l'aveu que « le physicisme n'est point assez solidement établi pour servir de base à une religion ».

La foi de Saint-Simon dans l'avenir de la science et dans sa vertu serait-elle donc affaiblie? — Nullement; mais à mesure qu'il écrivait, il semble avoir pris une conscience plus nette des difficultés de sa tâche — et sans rien rayer de son ambitieux programme, il juge avec quelque bon sens que l'exécution en doit être ajournée.

En même temps, il semble avoir cédé au désir de se concilier l'Empereur par une adhésion à la philosophie officielle. Il va même jusqu'à présenter ses opinions sur le déisme comme des opinions tout à fait nouvelles chez lui, auxquelles il est arrivé en méditant sur les mesures prises par Napoléon à l'égard des diverses sectes déistes : « Mon opinion, dit-il, n'est pas autre chose que le résumé des réflexions que j'ai faites sur les dispositions de l'Empereur ».... « Je respecte ostensiblement le déisme, comme étant et devant être encore pendant longtemps la doctrine publique. Je dis que c'est la conduite que je tiens et je dis vrai, mais je ne dis pas que je l'ai toujours tenue; j'en ai suivie une tout à fait opposée, jusqu'au moment où les dispositions de l'Empereur ont fait tomber la cataracte qui m'aveuglait [1] ». Ailleurs, il écrit encore sur le même sujet : « J'admire les dispositions du gouvernement relativement à la religion. Je suis pénétré du plus grand respect pour la profonde sagesse dont il a donné cette éclatante preuve. J'éprouve pour l'Empereur cette tendre affection et cette vive reconnaissance dont l'âme du bon écolier est voluptueusement agitée pour le professeur transcendant dont il a compris la leçon [2]. »

Quelques pages plus loin, l'éloge apparaît sous une forme plus directe et moins modérée encore : « La capacité de l'Empereur ne pourra être jugée d'une manière exacte que par la postérité. L'homme le plus fort après l'Empereur est incontestablement celui qui l'admire le plus profondément [3]. »

Qu'espère Saint-Simon de ces flatteries et de bien d'autres que je passe? — Il le laisse entendre assez clairement : il a rêvé une alliance de la philosophie avec le pouvoir; une association du plus grand génie scientifique du temps avec le plus grand génie militaire, pour le plus grand bonheur de l'Europe. Déjà en 1803, en adressant les lettres d'un habitant de Genève au citoyen premier consul, il lui

1. *Œuvres choisies*, I, 215.
2. *Ibid.*, 224.
3. *Ibid.*, 231.

disait : « Je souhaite que vous trouviez mon ouvrage bon et j'ose me permettre de vous dire que, dans mon opinion, vous êtes le seul de mes contemporains en état de le juger[1]. » Aujourd'hui, il écrit : « L'Empereur aurait besoin d'un lieutenant scientifique capable de comprendre ses projets; il lui faudrait un second Descartes. Sous de pareils chefs, les travaux de l'école seraient prodigieux[2]. »

Protégé par le pouvoir temporel, dirigé à la fois par Napoléon et par Saint-Simon, le pouvoir spirituel pourra s'organiser paisiblement, tandis que le déisme suffirait encore à la masse ignorante.

Les savants écriront l'*Encyclopédie*; ils réorganiseront le physicisme par la loi de gravitation et fonderont sur l'observation et les faits les principes généraux qui, à tout jamais, devront servir de guides à l'humanité.

Pour que le physicisme devienne peu à peu accessible à la foule, ils tireront de l'*Encyclopédie* un catéchisme destiné à remplacer l'ancien. Et, de même qu'ils renouvelleront la science en la faisant servir au plus grand bonheur des hommes, de même ils renouvelleront la morale en imposant à chacun la loi du travail utile. — Dans la société nouvelle, tout le monde travaillera; il y aura des savants, des artistes, des industriels, des agriculteurs; il n'y aura pas d'oisifs, pas d'êtres inutiles à l'humanité : « Un rentier, dit Saint-Simon, un propriétaire qui n'a pas d'état et qui ne dirige pas personnellement les travaux nécessaires pour rendre sa propriété productive, est un être à charge à la société, même quand il est aumônier[3]. »

Tout cela pourra se réaliser du vivant même de l'Empereur et avec son aide; après sa mort, le pouvoir temporel sera divisé entre les différents princes qui dirigeront les diverses fractions de l'humanité; le pouvoir spirituel passera dans les mains d'un pape et d'un clergé physicistes, et c'est ainsi que la science aura dans l'ordre moral, sans révolution et sans secousses, refait par la raison et pour la raison l'unité romaine de la foi.

Saint-Simon fondait de grandes espérances sur la publication de son livre et des aperçus de toute nature qu'il contenait. Il avait espéré déterminer autour de lui un grand mouvement d'idées et pour bien marquer le caractère élevé du succès qu'il recherchait, il n'avait pas mis son ouvrage en vente et s'était borné à l'adresser personnellement aux sommités du temps. — Il fut cruellement déçu; les savants qui le lurent furent sans doute beaucoup plus

1. *Œuvres complètes*, I, 9.
2. *Ibid.*, 236.
3. *Ibid.*, 211.

choqués par ses erreurs ou ses fantaisies scientifiques, qu'intéressés par ses idées générales, et beaucoup ne le lurent pas. — Lacépède lui écrivit qu'il se proposait de le lire, « avec tout l'empressement qu'inspirent la grandeur du sujet et le nom de l'auteur. » Mais il dut s'en tenir à cette phrase aimable, car on a retrouvé depuis lors son exemplaire non coupé.

Quant à Napoleon, il ne prit pas de lieutenant scientifique.

Saint-Simon, bien loin de perdre courage, redouble alors d'efforts pour attirer sur sa doctrine l'attention du monde savant.

En juin 1808, il avait fait remettre au bureau des Longitudes les deux volumes de l'*Introduction*, et constaté l'accueil plus que froid que recevait cet ouvrage. Dès juillet, il ouvre avec ce corps savant une correspondance destinée, dans son esprit, à provoquer la discussion autour de ses idées. « J'invite, écrit-il dans la première livraison, non seulement le bureau des Longitudes, mais encore tous les géomètres et tous les astronomes à dire leur opinion sur les idées que je présente. Ma seconde livraison sera composée des lettres que je recevrai et de mes réponses à ces lettres [1]. »

Puis, afin de donner à sa doctrine plus de poids et plus de crédit, il ose la présenter comme une doctrine patriotique qui aura pour résultat de diminuer la puissance anglaise, conformément aux plans de Napoléon.

Depuis un siècle, en effet, la France subit, dans les sciences, l'influence anglaise; Laplace relève de Newton, d'Alembert de Bacon, Condillac de Locke; il est grand temps que nos savants, reprenant la tête du mouvement scientifique, fassent voir à nos alliés, à l'Europe et à l'humanité tout entière, que nous dépassons les Anglais autant par la capacité intellectuelle que par la capacité militaire. « La guerre, dit Saint-Simon, serait terminée depuis longtemps si nos docteurs eussent secondé les vues scientifiques de l'Empereur, avec autant d'intelligence et de courage que les généraux en ont développé pour l'exécution de ses plans de campagne [2]. » C'est toujours le même projet d'alliance avec Napoléon qui hante l'esprit du philosophe, mais tout à l'heure il sollicitait la protection du pouvoir pour ses réformes scientifiques, et, maintenant, il offre sa propre collaboration pour vaincre les Anglais. Il suffisait, pour fixer la victoire, de passer de l'analyse à la synthèse, de l'induction à la déduction, de la méthode Newto-Lockiste à la méthode Cartésienne. Et dire que Napoléon ne s'en apercevait pas!

1. *Lettres de C.-H. Saint-Simon.* Bibliothèque Nationale, Inv. R. 8490, Préface.
2. *Ibid.*

Le contenu des lettres même ne nous apprend pas grand'chose de nouveau; c'est la reproduction, sous forme de polémique, des idées exposées dans l'*Introduction aux travaux scientifiques du XIX*[e] *siècle.*

Saint-Simon ne s'y montre ni mieux informé, ni plus précis, ni plus cohérent, ni plus modeste.

Tout d'abord il est flatteur : « D'un seul coup, messieurs, dit-il, vous embrassez toutes les conséquences du principe le plus abstrait. Vous avez l'allure du génie, vous marchez sur les hauteurs, vous franchissez les vallons[2]. » Puis il déclare sans phrases à ses correspondants qu'il croit avoir trouvé « une conception encyclopédique meilleure que celle de Bacon, une conception du monde meilleure que celle de Newton et une meilleure méthode que celle de Locke ». Et, pendant les quatre premières lettres, il s'essaie de son mieux à justifier cette déclaration.

Mais, comme il ne reçoit pas les réponses qu'il sollicite, il devient de plus en plus agressif, provoquant ou dédaigneux, et finit par déclarer aux membres du bureau des Longitudes « qu'aucun d'eux n'a travaillé utilement au perfectionnement des principes généraux ». « M. le comte de Laplace, ajoute-t-il, est le seul qui ait traité cette question et ce qu'il a dit à ce sujet a constaté son incapacité dans ce genre. »

Tout cela n'est déjà pas mal, en fait de présomption, et ce n'est rien cependant à côté du projet de mégalomane que la cinquième lettre expose.

L'Empereur a dit à l'Institut : « Rendez-moi compte des progrès de la science depuis 1789, et dites-moi votre opinion sur les moyens à employer pour lui faire faire de nouveaux progrès. » Or l'Institut a répondu médiocrement à la première question et pas du tout à la seconde. — Saint-Simon va répondre à la seconde; il a trouvé deux moyens infaillibles d'accélérer le progrès des sciences, et il demande au bureau des Longitudes de porter sa lettre « aux pieds du trône », s'il la juge digne d'attirer l'attention de l'Empereur.

Le principal moyen consiste à mettre au concours quatre questions scientifiques que Saint-Simon juge d'importance capitale. Le jury chargé de juger les concurrents et de désigner les lauréats sera composé des douze astronomes les plus illustres du globe, présidés par le grand Napoléon en personne.

Et les lauréats quels seront-ils? — Saint-Simon ne le dit pas, mais il les connaît d'avance, ou plutôt, il le connaît, car il n'y aura

1. *Op. cit.*, p. 4.

qu'un seul vainqueur pour les quatre concours? — Et ce vainqueur, vous l'avez deviné? — Saint-Simon? — naturellement.

Si vous en doutez, considérez les sujets qu'il a choisis : « Donner un caractère mathématique à l'idée de gravitation. — Prouver par des observations et le raisonnement que les solides et les fluides sont en quantité égale dans l'Univers », etc. Pour ces deux questions, comme pour celles qui suivent, il tient des solutions toutes prêtes et c'est même pour les faire accepter qu'il importune en ce moment le bureau des Longitudes. Vous voyez la simplicité et l'habileté de la combinaison; le monde va être obligé, par la voix de douze savants illustres et de Napoléon, de rendre hommage à ce génie que les corps savants s'obstinent à méconnaître. — Et c'est le bureau des Longitudes lui-même qui, en transmettant à l'Empereur la lettre de Saint-Simon, sera l'instrument du toute cette gloire!

Cette fois, Saint-Simon eut une réponse : le président du bureau des Longitudes, Bouvard, le pria en termes assez secs de cesser sa correspondance, en alléguant que ses collègues et lui avaient à s'occuper seulement de géographie, de navigation et d'astronomie.

Saint-Simon, qui nous a conservé cette réponse, n'en fut nullement troublé; il pardonna les impertinences de Bouvard en disant que « l'homme qui a un grand but est inaccessible aux petites passions », et il constata une fois de plus combien les savants français étaient Newtoniens, rivés à l'empirisme, éloignés de la méthode cartésienne et des grandes synthèses : « Descartes, leur dit-il, avait monarchisé la science; Newton l'a républicanisée, il l'a anarchisée; vous n'êtes, messieurs, que des anarchistes; vous niez l'existence, la suprématie de la théorie générale[1]. » Il n'en persiste pas moins dans son rêve de monarchiser la science et d'en être le monarque; à peine est-il éconduit par le bureau des Longitudes qu'il en appelle à l'Institut dans une huitième lettre où il réexpose une fois de plus sa doctrine, et, pas plus par cette lettre que par les précédentes, il ne provoque la discussion générale qu'il réclame et qu'il espère.

Il se persuade alors que ce qui nuit à sa réputation philosophique, c'est le débraillé de ses mœurs et l'incohérence de sa vie, tout son passé peu édifiant chez un fondateur de religion; et il entreprend sa propre apologie. Ne croyons pas d'ailleurs qu'il se prépare à dissimuler, ou à plaider les circonstances atténuantes; il aurait trop à excuser ou à cacher, et puis, c'est là une défense vulgaire, indigne d'un génie qui se croit systématique, et qui, par définition, ne doit

1. *Op. cit.*, p. 74.

avoir eu aucun entraînement que sa philosophie ne puisse justifier.

Il s'élève d'abord contre un préjugé très répandu qui fait des grands génies philosophiques des modèles de vertu privée. C'est là une erreur contre laquelle protestent les faits.

Vous ne nierez pas par exemple l'importance philosophique d'hommes comme Luther, Bacon et Descartes. Eh! bien, Luther a trop aimé la table, Bacon l'argent, Descartes le jeu et les femmes.

Ne vous étonnez pas d'ailleurs; il y a là une nécessité logique et naturelle; le génie philosophique et scientifique exige l'exaltation de l'âme, et l'âme est d'autant plus accessible aux passions qu'elle est plus exaltée. Saint-Simon en menant la joyeuse vie que l'on sait, a jusqu'au bout rempli sa destinée; s'il n'eut pas été passionné pour le plaisir et les femmes, il n'eut pas été un grand philosophe.

D'ailleurs, il avait des raisons très philosophiques de suivre sur ce point sa nature, et il va vous les dire imperturbablement.

Le philosophe, vous ne l'ignorez pas, étudie deux mondes, un grand et un petit, l'univers et l'homme; pour accélérer le progrès de sa science, il est obligé, comme tous les savants, d'expérimenter; or il ne peut pas expérimenter sur le grand monde, mais seulement sur le petit. — Il devra donc faire de sa vie une série d'expériences, changer le plus souvent possible de position et de relations sociales, accomplir des actes nouveaux qui pourront parfois passer pour étranges.

« L'homme, dit Saint-Simon, qui se livre à des recherches de haute philosophie, peut et doit même, pendant le cours de sa vie expérimentale, faire beaucoup d'actions marquées au coin de la folie[1] ».

Saint-Simon a fait beaucoup d'actions de ce genre, que vous aviez peut-être jugées à la hâte. Vous les comprenez maintenant : c'étaient des expériences variées. Et gardez-vous surtout de taxer d'incohérence cette vie du philosophe; elle n'est décousue qu'en apparence; en fait elle est aussi systématique que la théorie de la gravitation; tout y a été réglé par une volonté sûre d'elle-même, et la preuve c'est que pour vous faire le programme de l'existence la plus philosophique, Saint-Simon va se borner à systématiser sa vie, en la résumant :

Il faut, vous dira-t-il :

1° Mener, dans la vigueur de l'âge, la vie la plus originale et la plus active.

1. *Œuvres complètes*, I, 81.

2° Prendre connaissance de toutes les théories scientifiques, particulièrement des théories astronomiques et physiologiques.

3° Parcourir toutes les classes de la société; se placer personnellement dans le plus grand nombre de positions sociales différentes et même créer, pour les autres et pour soi, des relations qui n'aient point existé.

4° Employer sa vieillesse à résumer ses observations sur les effets qui sont résultés de ces expériences, tant pour les autres que pour soi, et lier ces observations de manière que cela forme une théorie philosophique neuve.

« L'homme qui a tenu cette conduite, conclut-il, est celui auquel l'humanité doit accorder le plus d'estime; c'est celui qu'elle doit regarder comme le plus vertueux, puisque c'est celui qui a travaillé le plus méthodiquement et le plus directement aux progrès de la science, véritable source de la sagesse [1]. »

On objectera peut-être à ce programme que Newton est mort vierge à quatre-vingt-cinq ans et qu'il a mené une existence paisible et honnête. — Mais Newton n'a pas été un philosophe complet; il n'a étudié que le grand univers; il a négligé le petit, l'homme, qu'il n'eût pu connaître que par la méthode ci-dessus.

Saint-Simon a appliqué cette méthode dans toute sa rigueur; non seulement il a fait de l'astronomie et de la physiologie, mais il a voulu connaître les mœurs des différentes classes de la société et se lier avec des gens de toute espèce.

Ces recherches lui ont beaucoup nui dans l'opinion publique; à le voir fréquenter les maisons de débauche et de jeu, à le rencontrer dans des sociétés plus qu'équivoques, les esprits superficiels ont pu croire qu'il s'y plaisait. Erreur! il faisait simplement de la philosophie sociale, et ce faisant « il parcourait la carrière du vice dans une direction qui le conduisait nécessairement à la plus haute vertu ».

Aussi c'est avec la conscience d'une mission bien remplie qu'il peut aujourd'hui penser à sa vie passée et à l'opinion défavorable qu'il a souvent donnée de lui. « Mon estime pour moi, dit-il, a toujours cru dans la proportion du tort que je faisais à ma réputation [2]. »

Ainsi justifié, il se remet à l'œuvre et reprend l'exposition de sa doctrine.

On se rappelle que dans l'*Introduction aux Travaux scientifiques*

1. *Œuvres complètes*, I, 82.
2. *Ibid.*, 86.

du XIX[e] siècle, il se promettait tout d'abord de faire figurer une encyclopédie qu'il n'écrivit pas. Il s'excusa en disant : « Faire une bonne encyclopédie est un travail qui exige le concours des premiers savants du globe, vingt ans de travaux et cent millions ». Mais son projet n'était qu'ajourné; dès 1810, il le reprend et il réexpose encore ses idées dans une brochure-annonce qu'il intitule *Esquisse d'une Nouvelle Encyclopédie.*

Il n'a pas trouvé les cent millions, mais il a devant lui tout le temps qu'il voudra prendre et, au nom de l'Empereur, il demande la collaboration de tous les savants de la terre. « Invincible Napoléon, dit-il en terminant, nous nous plaçons derrière ton bouclier pour faire appel à tous les savants du globe ; nous les invitons à travailler en commun au perfectionnement de l'idée générale [1] ».

Il faut croire qu'une fois encore les savants du globe firent la sourde oreille, car la *Nouvelle Encyclopédie*, qui devait comprendre une série de volumes, cessa de paraître après la première livraison qui servait en même temps de prospectus.

Cette première livraison était précédée d'une épître dédicatoire, adressée à Victor de Saint-Simon [2], le propre neveu du philosophe, officier dans l'armée impériale.

« Mon intention, mon cher Victor, lui disait son oncle, en vous dédiant mon ouvrage, est de vous pousser au grand; et pour le pousser au grand, il lui faisait l'éloge des deux sortes de grandeurs, qui les avaient séduits l'un et l'autre : la grandeur scientifique et la grandeur militaire. Elles sont, pensait-il, également honorables, et paraissent toutes les deux également réservées à des gentilshommes, puisque Charlemagne, le grand ancêtre, Pierre le Grand, Frédéric, Napoléon étaient gentilshommes, comme Galilée, Bacon, Descartes et Newton. »

Puis son orgueil de race éclate tout à coup en un tel couplet de bravade qu'il semble un moment atteindre son orgueil de philosophe et de réformateur. « Nous possédions autrefois, dit-il, l'Empire d'Occident ; nous avons été réduits d'abord au royaume de France; ensuite au comté de Vermandois ; dépossédés de cette souveraineté, nous n'avions plus qu'une existence secondaire : mais nous étions encore en première ligne parmi les gouvernés;... aujourd'hui nous n'avons plus aucun rapport avec le trône, nous sommes descendus du faîte des grandeurs jusque dans les derniers rangs des gouvernés, et le souvenir de nos grandeurs passées est devenu un

1. *Œuvres complètes*, p. 95.
2. C'était le fils d'Adélaïde de Saint-Simon, qui avait épousé un Saint-Simon Monbléru. Ce fut plus tard le général de Saint-Simon.

obstacle à notre élévation. En pareille circonstance, mon neveu, il faut payer doublement, triplement, de sa personne; il faut être fier jusqu'à l'arrogance [1]. »

Il y aurait cependant quelque exagération à présenter ce passage comme l'expression tout à fait exacte de la pensée de Saint-Simon. N'oublions pas qu'il veut souffler l'enthousiasme à Victor; il déclare lui-même, dans une lettre qui suit de près, qu'il a voulu l'exalter, le rendre fou, et il donne de sa conduite cette raison inspirée sans doute par la conscience claire de son propre tempérament. « La folie n'est autre chose qu'une exaltation extrême de l'âme, et cette exaltation extrême est nécessaire pour faire de grandes choses. Il n'entre dans le temple de la gloire que des échappés des petites maisons [2]. »

Quelques mois plus tard, il n'était plus question de la *Nouvelle Encyclopédie*, et le philosophe, revenant à des œuvres plus personnelles, écrivait le premier brouillon de l'*Histoire de l'Homme.*

Sous ce titre nouveau, c'était encore le même objet qu'il poursuivait : faire, par la loi de Newton, la synthèse des phénomènes physiques et moraux. — Aussi son *Histoire de l'Homme*, divisée en cinq parties, devait traiter successivement : 1° De l'Univers; 2° Du système solaire; 3° De la Terre; 4° Des Animaux; 5° De l'Homme.

Les deux premières parties seulement sont traitées, et comme elles reproduisent une fois de plus des théories dix fois exposées, les Saint-Simoniens ont négligé de les faire figurer dans la collection Enfantin.

Mais l'intérêt de l'ouvrage est ailleurs, dans les renseignements qu'il nous donne sur la psychologie de l'auteur.

Saint-Simon nous avertit tout d'abord qu'on doit attendre de lui non du style, mais des pensées fortes et vigoureusement enchaînées. — On ne peut soigner le style qu'aux dépens de l'idée et l'idée qu'aux dépens du style. Lui soigne l'idée comme Corneille, tandis que Racine soignait le style. Et voilà l'occasion d'une comparaison entre les deux tragiques.

Corneille, pense Saint-Simon, est le précepteur des peuples, des rois, des hommes de génie; Racine écrit pour les courtisans, les dévotes et les sultanes.

Quand le spectateur sort des représentations de Corneille, il a le regard fier et la tête haute; quand il sort des représentations de Racine, ses yeux expriment la sensibilité, la finesse et même la ruse.

Aussi Saint-Simon estime-t-il que, suivant les tempéraments et

1. *Œuvres complètes*, I, 98.
2. Biographie de Fournel. Collection Enfantin, p. 37.

les positions sociales, il convient de suivre les représentations de l'un ou de l'autre; aux faibles, aux doux, aux humbles convient Racine, aux forts, aux inventeurs, aux génies convient Corneille.

« Par exemple, conclut-il, je me suis convaincu qu'il fallait envoyer ma femme et mes subordonnés aux représentations de Racine; et que je devais aller seul aux représentations de Corneille [1]. »

Et plus loin il ajoute : « Le but de mes travaux, l'objet de mes espérances, c'est d'obtenir les faveurs de la gloire vivante et parlante... je suis de la religion dont Corneille a été le grand prophète. »

Avec de pareilles ambitions, Saint-Simon devait fatalement arriver à se croire victime de préventions ou d'hostilités personnelles à mesure qu'il constatait l'indifférence du monde savant pour ses doctrines.

C'est ce qui se produisit en effet; mais il jugeait les choses et les hommes de trop haut pour s'en tenir à des plaintes et à des récriminations vulgaires, et quand il crut connaître son ennemi, c'est par le mépris scientifique qu'il le traita.

Déjà, lorsqu'il écrivait son apologie, il avait le sentiment que les esprits étaient prévenus contre lui. « Il existe dans la société, disait-il, il doit exister chez le lecteur une sorte de prévention contre moi, car l'entreprise à laquelle je me livre est la quatrième que j'ai (*sic*) faite, et les trois premières ne sont pas arrivées à bon port [2]. »

Quelques mois plus tard, dans sa lettre à Victor, il est plus précis, bien qu'il ne nomme personne encore. « Les esprits superficiels et superstitieux, dit-il, ces hommes dont les mesquines idées religieuses sont en opposition avec leurs petites conceptions philosophiques, feront d'inutiles efforts pour arrêter mon élan. » Et contre ces ennemis qui, pense-t-il, le représentent comme un athée dangereux, il invoque la protection de Napoléon en protestant de son déisme. « C'est au tribunal de l'Empereur même que je les appellerai, c'est au pied du trône qu'on m'entendra faire profession de foi. Je crois en Dieu, je crois que Dieu a créé l'Univers; je crois que Dieu a soumis l'Univers à la loi de la gravitation [3]. »

A qui en a-t-il? Sans doute à quelques membres du Bureau des

1. *Histoire de l'Homme*, premier brouillon, p. 7. Bibliothèque Nationale, Inv. Res., R. 967.
2. Notice historique de Fournel, collection Enfantin, I, p. 41.
3. *Œuvres complètes*, I, 102.

Longitudes [1]; nous sommes réduits ici à des conjectures; mais dans le premier brouillon de l'*Histoire de l'Homme* il devient soudain plus précis, et c'est Laplace lui-même qu'il accuse d'être son persécuteur. « Depuis dix ans, dit-il, j'ai acquis tous les jours de nouveaux droits à la considération scientifique, et tous les jours ma position sociale s'est détériorée; c'est M. de Laplace qui a empoisonné ces dix dernières années de ma vie et je fais en ce moment défi à M. de Laplace pour obtenir de lui réparation du tort qu'il m'a fait. »

Il se garde bien d'ailleurs de demander merci et de se faire petit devant son ennemi. C'est de supérieur à inférieur qu'il prétend traiter. « Grand Corneille, s'écrie-t-il, avant d'engager la lutte, j'invoque à mon secours ton puissant génie; qu'il me serve de guide; qu'il assure mes pas pour descendre du sommet de la pensée aux basses régions habitées par l'astronome Laplace [2]. »

Là-dessus commence une critique téméraire de la mécanique céleste et des théories astronomiques de Laplace, auxquelles Saint-Simon oppose bravement les siennes, puis il formule sans broncher les conclusions que voici : « C'est à M. de Laplace que nous sommes redevables des raisonnements les plus absurdes que l'esprit humain ait jamais produits... que tous les sots du monde se mettent à genoux, qu'ils inclinent respectueusement la tête vis-à-vis de M. de Laplace et qu'ils le proclament leur général... Je demande qu'il soit attaché des oreilles d'âne au bonnet carré de M. de Laplace et que ledit Laplace soit exposé, ainsi coiffé, aux huées des élèves des lycées [3]. »

Laplace ne paraît pas s'être ému de ces attaques et Saint-Simon en fut pour son défi comme pour ses critiques.

Il avait seulement montré une fois de plus l'étendue démesurée de son orgueil, et l'ignorance complète où il était de la valeur astronomique de Laplace et de la sienne.

D'ailleurs des soucis moins élevés mais plus pressants allaient l'arracher bientôt à cette polémique extravagante. Diard, le sauveur, était mort en 1810 en laissant notre philosophe sans ressources et le malheureux était réduit à se demander, avant de réorganiser le monde, d'où lui viendrait le pain du lendemain.

(*A suivre.*) Dr G. DUMAS.

1. Notons en passant, que, deux ans plus tard, le comte Redern devait reprendre cette accusation d'athéisme, ce qui permet de supposer qu'elle fut portée assez souvent contre Saint-Simon.

2. 1er brouillon de l'*Histoire de l'Homme*.

3. *Id.*

NOTES ET DISCUSSIONS

LA SOLUTION SCIENTIFIQUE DU PROBLÈME DE L'ESPACE

A PROPOS D'UNE NOTE DE M. COUTURAT

Dans le numéro de novembre de cette *Revue*, M. L. Couturat a entrepris de réfuter mon étude sur les bases naturelles de la géométrie d'Euclide. Les objections qu'il m'oppose sont de divers ordres, les unes physiologiques, les autres philosophiques. Pour ce qui est des premières, il m'est impossible, à mon grand regret, d'en aborder la discussion, vu qu'elles ne s'adressent nullement à la théorie physiologique du rôle du labyrinthe comme organe du sens de l'espace, telle que je l'ai formulée dès 1878 et développée ensuite en me fondant sur mes nouvelles recherches expérimentales ainsi que sur celles d'autres physiologistes.

Les objections que M. Couturat a cru devoir soulever proviennent évidemment d'une erreur d'interprétation, dont la responsabilité m'incombe, d'ailleurs, en partie. Dans l'étude publiée dans cette *Revue*, j'avais omis d'exposer la partie purement physiologique de mes recherches me contentant de renvoyer le lecteur aux publications spéciales énumérées dans la bibliographie jointe à mon article. Je ne doute pas qu'une étude sérieuse de ces travaux expérimentaux ne convainque mon honorable contradicteur de l'inanité des critiques auxquelles je fais allusion ici. Lui-même reconnaît, d'ailleurs, que *ces* objections « ne sont que secondaires ». Celles d'ordre philosophique ont, à ses yeux, une importance autrement décisive et, comme il a soin de porter le débat sur le terrain des principes, je n'hésite pas à l'y suivre. « Il s'agit ici, dit-il, d'une question de méthode et d'attribution ». C'est sur cette question que je porterai la discussion.

« Les problèmes insolubles », commence M. Couturat, « semblent exercer sur certains esprits un attrait irrésistible et fatal. Tels furent jadis les problèmes de la quadrature du cercle et du mouvement perpétuel ; telle est aujourd'hui encore la recherche d'une démonstration du postulatum d'Euclide ». La comparaison n'est ni heureuse ni juste. Depuis plusieurs milliers d'années les philosophes et les mathématiciens les plus célèbres se sont surtout appliqués à cette recherche. Il suffira de citer, parmi ceux du siècle dernier, Legendre, Gauss, Lobatchewsky, Riemann, Helmholtz, Poincaré et autres qui ne passent pourtant pas

pour des esprits chimériques, acharnés à la poursuite de fantômes. En m'attaquant au même problème, je me trouvais dans tous les cas en très bonne compagnie.

D'ailleurs, M. Couturat laisse échapper un aveu qui contredit son opinion sur le caractère insoluble du problème en question : « S'il est vrai », reconnait-il dans la même note, « que ni les philosophes (purs), ni les mathématiciens (purs) ne l'aient résolu, du moins les philosophes-mathématiciens en ont-ils préparé la *solution* définitive. » Et là-dessus il renvoie le lecteur à l' « Essai sur les fondements de la géométrie » de M. Russel (ouvrage à la traduction duquel il a collaboré) et aux études de M. Poincaré.

En réalité ce qui choque surtout M. Couturat, c'est qu'un physiologiste se soit attaqué au problème de l'espace et en ait donné une solution satisfaisante à l'aide de recherches purement physiologiques, chose qu'il déclare d'une « impossibilité absolue ». Et il croit démontrer cette impossibilité de la manière suivante : « Et, en effet, comment M. de Cyon prétend-il expliquer le nombre des dimensions de l'espace? En invoquant le nombre des canaux semi-circulaires placés dans *trois plans perpendiculaires*; or ce fait implique précisément que l'espace a trois dimensions. La pétition de principe est donc manifeste. Cette faute de logique n'est pas particulière à M. de Cyon, elle vicie également tout essai d'explication physiologique des propriétés de l'espace.... »

Il y a là en effet une véritable « faute de logique » et même une confusion complète de *deux parties toutes différentes* du problème de l'espace; mais faute et confusion ne se trouvent pas de mon côté.

Mon étude [1] avait pour but d'élucider non les *propriétés* de l'espace, mais l'*origine de nos notions sur l'espace*. Ce sont là deux choses différentes qu'un philosophe ne devrait pas confondre. Ensuite l'origine des *axiomes d'Euclide*, surtout de l'axiome XI, et l'origine de notre *notion des trois dimensions de l'espace* constituent encore deux questions tout à fait distinctes et dont la solution doit être poursuivie séparement, comme elle l'a été en effet de tout temps. En tête du chapitre II (page 5) j'avais nettement précisé les différents côtés du problème de l'espace. Je ne m'étais occupé que de ces *deux* origines.

N'en déplaise à M. Couturat, aussi bien « les philosophes et les mathématiciens purs » que les « philosophes mathématiciens » ont *toujours eu recours aux données physiologiques sur nos sens et nos sensations pour expliquer ces origines*. Non seulement les empiristes depuis Locke et Berkeley jusqu'à Mill, Ueberweg et autres, mais encore les mathématiciens, notamment Riemann, Helmholtz et Poincaré ont toujours cherché la solution de ce problème à l'aide de nos sensations visuelles, tactiles et musculaires : ils ne pouvaient pas faire *autrement*.

1. *Revue philosophique*, 1901, t. LII, p. 1-30.

M. Poincaré commence sa magistrale étude « On the foundations of geometry [1] » par une discussion physiologique de nos sensations de vision et de mouvement. Sans les données de l'optique physiologique, la géométrie projective et métrique dont Russel s'occupe tant dans son livre, serait impossible.

Kant partagea longtemps le point de vue des empiristes sur l'espace. Il ne formula dans sa *Critique de la raison pure* sa thèse sur l'origine aprioristique de cette représentation qu'après s'être convaincu que les perceptions dues à nos cinq sens connus ne pouvaient, à elles seules, expliquer l'existence de nos notions d'un espace à trois dimensions.

Ai-je besoin d'insister sur l'erreur commise par M. Couturat quand, dans son désir de me prendre en flagrant délit d'illogisme, il affirme que je prétends « expliquer le nombre des dimensions de l'espace en invoquant le nombre des canaux semi-circulaires »?

Lorsque je commençai — il y a plus de trente ans — mes études expérimentales sur les fonctions du labyrinthe, toute préoccupation du problème de nos notions sur les trois dimensions était complètement absente de mon esprit. Il s'agissait exclusivement pour moi d'analyser et d'expliquer les phénomènss si étranges, observés et décrits au début du siècle dernier par Flourens. Au cours de ces recherches, j'établis que les canaux semi-circulaires et les otocystes servent à notre orientation dans les trois directions de l'espace, que chaque paire de canaux préside à l'orientation locomotrice dans une de ces trois directions, de même qu'elle détermine les mouvements des globes oculaires selon des lois constantes et immuables. Comme ces canaux sont des organes sensibles et que leurs nerfs qui dominent le système des muscles volontaires sont des nerfs centripètes, la conclusion s'imposait que les sensations fournies par des canaux situés dans trois plans perpendiculaires *l'un à l'autre* sont des sensations de direction ou d'espace. Par sa structure, sa situation anatomique et sa distribution dans le cerveau, le nerf de ce labyrinthe diffère entièrement du nerf auditif proprement dit. En un mot, j'ai prouvé que dans l'oreille existe l'organe d'un sens totalement distinct de celui de l'ouïe; ce sens, que j'ai désigné comme le *sixième sens*, préside à l'orientation dans les trois directions de l'espace; son nerf, le nerf vestibulaire, je l'ai appelé nerf de l'espace ou spatial, réservant exclusivement pour la branche cochléaire du nerf acoustique la dénomination de nerf auditif.

De la démonstration par voie expérimentale de l'existence et des fonctions du sixième sens je déduisis plusieurs conséquences présumées : 1° les sourds-muets ne doivent pas connaître le vertige; 2° les animaux à deux ou à une paire de canaux semi-circulaires ne peuvent se mouvoir que dans deux ou dans une seule direction; 3° enfin les

1. *The Monist*, octobre 1878.

otocystes chez les invertébrés agissent comme organes de l'orientation locomotrice. La justesse de ces propositions a été depuis démontrée d'une manière éclatante par de nombreux savants (James, Strehl, Yves Delage, Rawitz et autres).

Quant aux trois dimensions de l'espace, il n'est pas exact que mes recherches en impliquaient déjà l'existence comme le veut M. Couturat. Ce n'est pas moi qui ai le premier posé la question de savoir sur quoi repose la nécessité pour notre esprit d'arranger nos sensations dans le cadre d'un espace ayant trois directions, et d'où vient que toute géométrie — aussi bien celle d'Euclide que la métagéométrie — est forcée également de prendre pour base un espace à trois dimensions. Ce problème a de tout temps obsédé l'intelligence humaine et j'ai montré dans mon étude que ni les philosophes purs ni les métamathématiciens ne sont parvenus à le résoudre ni même à l'acheminer vers sa solution.

Impossible à découvrir tant qu'on le cherche à l'aide de nos cinq sens, cette solution *s'impose d'elle-même*, une fois révélée l'existence d'un sixième sens nous procurant *les sensations des trois directions de l'espace*. Le rôle du labyrinthe comme siège de l'orientation locomotrice dans les trois directions est maintenant aussi bien établi que l'est la destination acoustique du reste de l'oreille ou la fonction visuelle de l'œil.

Autre chose est mon essai de démontrer l'origine physiologique des axiomes d'Euclide et notamment de l'axiome des parallèles par les notions de *direction*, telles que nous les donne le sens de l'espace, jointes aux notions de *distance* (Ch. IV de mon étude) que nous devons au sens de la vue. J'ai moi-même déclaré que j'étais loin de considérer comme définitifs les *détails* de cette partie de mes démonstrations; seule leur base me paraît inattaquable.

Et puisqu'il s'agit dans notre discussion, selon M. Couturat, « d'une question de méthode ou d'attribution », il sera forcé de reconnaitre qu'il a trop légèrement affirmé que ces problèmes dépassent absolument la compétence des naturalistes et qu'au surplus ils ne l'intéressent nullement (p. 541). Tout homme d'une certaine culture intellectuelle s'intéresse aux nombreux problèmes de l'univers et de la vie, que la métaphysique agite depuis des milliers d'années sans avoir jamais réussi à en résoudre *définitivement* un seul. Or les solutions qui se dérobent aux recherches de la spéculation philosophique, les naturalistes ont prouvé qu'ils possèdent la compétence et les méthodes nécessaires pour les amener ou les préparer. Bien plus, c'est de leurs luttes contre les errements suivis pendant des siècles par les métaphysiciens qu'est sorti le grand essor, pris par les sciences physiques et naturelles. On sait quelles résistances obstinées les nouvelles conceptions cosmologiques de Copernic, de Tycho-Brahé et de Képler rencontrèrent chez les sectateurs attardés des philosophes grecs. L'Église, en soumettant Galilée à la torture, défendait bien moins l'autorité de

la Bible que celle d'Aristote. Un des plus grands philosophes-mathématiciens, Descartes, dédaigne même de parler de Galilée, comme le lui reproche avec raison Voltaire, et ses « romans philosophiques[1] » sur les fonctions du cerveau et notamment sur celles de l'hypophyse, auraient paru baroques même aux contemporains de Galien.

Un autre philosophe-mathématicien non moins illustre, dont M. Couturat ne contestera pas l'autorité, se refusait à admettre le système solaire de Newton pour des raisons dans le genre de la suivante : « Si Dieu donnait cette loi, par exemple, à un corps libre, de tourner autour d'un certain centre, il faudrait qu'il y joignît d'autres corps qui par leur impulsion l'obligeassent de rester toujours dans son orbite circulaire, ou qu'il mît un ange à ses trousses, ou enfin qu'il y concourût extraordinairement, car naturellement il s'écartera par la tangente. » (Lettre de Leibnitz à l'abbé Conti.)

Certes le méta-mathématicien a dans de pareilles discussions une très grande supériorité sur le métaphysicien, — mais cela seulement quand tous les deux partent d'un *principe vrai*. Dans le cas contraire, l'avantage se trouve plutôt du côté du philosophe pur. Le premier, grâce à la précision rigoureuse de ses déductions doit, en partant de prémisses fausses, aboutir forcément à des conclusions absurdes, tandis que le métaphysicien, dans le même cas, peut encore arriver à une conclusion juste, si par hasard son raisonnement déraille sur la vraie voie.

Ceci étant donné, les méta-mathématiciens qui voudront bien étudier sérieusement les bases sur lesquelles fut édifiée ma solution du problème de l'espace, y trouveront, avec des points de départ solides, des déductions fertiles en conclusions d'une grande portée pour la géométrie.

Quant aux métaphysiciens, il est tout naturel qu'une solution aussi inattendue d'un problème deux fois millénaire ait d'abord choqué leurs opinions préconçues et les habitudes invétérées de leur esprit. Mais mon explication étant définitive, — au moins quant à l'origine de nos notions sur les trois dimensions de l'espace, — force leur sera de reconnaître une fois de plus que la philosophie ne peut que gagner à voir un de ses problèmes les plus ardus élucidé à l'aide des méthodes précises en usage chez les physiciens naturalistes.

E. DE CYON.

1. Voltaire, *Le siècle de Louis XIV*, ch. XXXI.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie scientifique.

E. Gley. — ESSAIS DE PHILOSOPHIE ET D'HISTOIRE DE LA BIOLOGIE. — Paris, Masson et Cie, 1900; 1 vol. in-18 de VIII-341 pages.

Le Dr Gley a réuni dans ce volume un ensemble de travaux parus au cours de ces douze dernières années en différents recueils.

Une double conception circule à travers tout le livre et en fait l'unité; cette conception, c'est d'une part que nulle science n'est digne de ce nom, si elle n'est « explicative », et, d'autre part, qu'expliquer un être, un organe, un complexus quelconque de phénomènes, c'est essentiellement déterminer comment il est devenu ce qu'il est. Nous ne saurions comprendre vraiment ce qu'est une chose, tant que nous ignorons de quelle évolution elle est le produit; seul le passé éclaire le présent et le fait intelligible, et, à cette question : « Pourquoi ce mécanisme physiologique est-il ainsi construit? » c'est son histoire seule qui peut donner une réponse. En un sens toute explication est historique, mais c'est dans les sciences de la vie — qu'il s'agisse de vie physique ou de vie mentale, de vie individuelle ou de vie sociale — que cette conception trouve son application la plus complète.

Et ce qui est vrai des phénomènes ne l'est pas moins de la science des phénomènes : nul commentaire d'une doctrine n'est aussi clair que son histoire; on ne se rend vraiment compte de sa valeur et de sa portée, qu'en refaisant la route qui a conduit jusqu'à elle ceux qui l'ont formulée. Assister à la genèse d'une conception scientifique, c'est la comprendre, et pour la faire comprendre aux autres, le procédé efficace, c'est de les en rendre témoins et comme la philosophie, pour un savant, c'est avant tout la réflexion, sur le savoir acquis, elle a pour instrument naturel l'histoire.

L'histoire et la philosophie d'une science sont donc inséparablement unies; c'est là une vérité qui devrait être banale, mais qui n'est point encore à la veille de le devenir. On n'en saurait souhaiter de plus lumineuse démonstration que ce livre où se révèle à chaque page la pénétrante sagacité d'un esprit qui a su ne séparer jamais l'érudition de l'expérience et auquel les patientes et minutieuses habitudes, contractées en d'exactes analyses, n'ont jamais fait perdre le goût des idées générales ni le sentiment de la nécessité de ces fortes synthèses où se plaisaient nos devanciers sur la route de la science.

Nul progrès n'est possible que par une spécialisation chaque jour

plus grande des recherches expérimentales et Gley s'en rend compte mieux que personne. Il est au-dessus des forces d'un homme de se rendre maître d'un grand nombre de ces techniques compliquées et délicates, dont, à l'heure actuelle, tous les travaux de laboratoire nécessitent l'emploi, et l'étendue chaque jour plus considérable de la bibliographie relative à toutes les questions, même à celles dont l'importance est secondaire, fait singulièrement malaisé à résoudre ce problème de demeurer au courant de la littérature du sujet particulier dont on s'occupe sans ignorer cependant tout ce qui ne s'y rapporte point directement.

Et pourtant, c'est cela même qui est essentiel. C'est aux frontières, en effet, des diverses sciences, en des zones de territoire contesté que se feront désormais les plus importantes découvertes et, dans l'intérieur d'une même science, c'est aux limites des départements divers en lesquels elles se partagent.

Toutes ces recherches techniques et spéciales n'ont point d'ailleurs leur fin en elles-mêmes, elles n'existent qu'en vue des synthèses dont elles fournissent les matériaux; seules elles les rendent possibles, mais seules les synthèses leur donnent une raison d'être. Les conceptions doctrinales étouffées d'abord sous la prodigieuse végétation des recherches positives commencent à reprendre auprès des biologistes quelque autorité et quelque crédit. La nécessité d'ordonner les faits en des ensembles où l'esprit puisse s'orienter et se reconnaître s'impose maintenant à tous : des livres comme celui-ci y aideront à coup sûr. Ils demeureront rares malheureusement parce qu'ils exigent chez celui qui les compose un ensemble de qualités d'esprit qui ne sont que très exceptionnellement réunies et qui apparaissent contradictoires à demi.

Un fait que ces belles études critiques d'histoire des sciences mettent en claire lumière, c'est que, d'une part, les sciences biologiques se doivent garder contre toute ingérence des concepts métaphysiques — leur progrès est à ce prix — mais que, d'autre part, tout au bout de chaque percée nouvelle, c'est la métaphysique que l'on retrouve et les problèmes qu'elle contraint le savant à se poser. Sans doute, elle est impuissante le plus souvent à lui en indiquer la solution et il est de son côté hors d'état de les résoudre par les méthodes qui sont à son usage et qui ne sauraient s'appliquer aux questions de cet ordre. Mais que ces problèmes, il sache qu'ils existent et que la science à laquelle il a donné sa vie ne contient pas toute la vérité, toute la vérité concevable du moins, sinon toute la vérité qui peut être atteinte, cela est utile et presque nécessaire pour l'empêcher de dogmatiser et de transformer précisément, sans y prendre garde, en formules métaphysiques, des lois expérimentales, dont il convient de n'oublier pas la valeur symbolique et le rôle essentiellement pratique.

Gley montre comment, par la conception chimique de l'irritabilité, on en est revenu pratiquement à la théorie mécaniste de la vie qu'avait

formulée Descartes ; nulle marque de spontanéité n'existe dans la substance organisée vivante, elle ne change d'état que sous l'influence des excitants extérieurs, toute pareille en cela aux corps bruts et ses réactions sont toujours proportionnées à l'action de ces excitants. L'apparente spontanéité qui caractérise les mouvements des êtres vivants résulte de l'instabilité de l'équilibre chimique des molécules qui constituent leurs tissus, et de cette mémoire organique, grâce à laquelle une excitation très faible détermine, lorsqu'est faite l'éducation des éléments cellulaires, une réaction énergique qu'elle était tout d'abord impuissante à provoquer. Nul recours à un principe supérieur aux propriétés physico-chimiques du protoplasma ne semble nécessaire pour expliquer les phénomènes vitaux, et l'idée directrice de Cl. Bernard se réduit à être une loi d'enchaînement entre les événements successifs de la vie d'un animal ou d'une plante; on ne saurait la considérer comme une force.

Ce n'est pas dans l'organisation non plus qu'il faut chercher l'explication de la vie; elle explique la forme de telle ou telle de ses manifestations, mais elle ne saurait rendre compte des processus élémentaires qui la constituent. On pourrait dire à plus juste titre que c'est la vie, en ses modalités diverses, qui est la créatrice des modifications structurales, qui servent d'organes à ses multiples fonctions. Et l'instabilité chimique, à laquelle se ramène l'irritabilité, cette propriété vitale où se réduisent toutes les autres, est la condition nécessaire de la nutrition, de ce que Robin a appelé la rénovation moléculaire continue, de la persistance de la vie en un mot.

On est donc conduit, semble-t-il, par cette conception de l'irritabilité à une sorte de monisme. Mais, ainsi que Gley l'établit avec une sobriété forte, les phénomènes de conscience ne se laissent pas identifier aux autres phénomènes de la vie; ils en demeurent distincts et leur apparaissent comme opposés. Le matérialisme absolu, qui fait de la conscience un épiphénomène connexe à certaines particularités structurales, semble malaisément acceptable, et l'hylozoïsme de Glisson paraît peu compatible avec nos habitudes de précision et d'exactitude; il postule l'existence de la conscience là où les analogies ne nous permettent guère de l'inférer prudemment. Une position toute critique paraîtrait la plus sage à quelques égards : les deux séries de phénomènes, celle des phénomènes psychiques et celle des phénomènes somatiques, se dérouleraient parallèlement à nos yeux, sans que nous prétendions qu'elles peuvent exercer l'une sur l'autre une influence. Mais, pas plus que l'idéalisme, cet empirisme critique ne satisfait aux exigences contradictoires de la science objective et de l'introspection et c'est à un monisme, analogue à celui de Spinoza, où est proclamé à la fois l'irréductibilité de ces deux catégories d'événements et leur interpénétration, qu'il semble qu'il faille, provisoirement du moins, s'arrêter.

C'est cette même méthode élégante et sûre, dont Gley a fait preuve

dans ce magistral essai sur l'irritabilité, qui recommandera à l'attention des philosophes comme des biologistes, son esquisse de l'évolution de la physiologie du système nerveux, les quelques pages suggestives qu'il a consacrées aux progrès de la physiogénie, l'étude pénétrante où il a présenté en un raccourci puissant l'œuvre immense et féconde de Brown-Séquard, celui peut-être de nos biologistes qui, en rendant familiers à tous les notions d'inhibition et de dynamogénie, a contribué le plus efficacement aux progrès des conceptions psycho-physiologiques, et surtout ce lumineux exposé des fonctions des glandes, qu'il ne classe point d'après leur structure, mais d'après leur rôle dans l'économie vitale.

Le morceau capital du livre, c'est pourtant, à certains égards, cet aperçu historique sur le développement des sciences biologiques en France depuis 1850 et sur la part qu'a eue en leur progrès cette Société de Biologie, qui, vieille cependant d'un demi-siècle, a su garder l'ardeur de sa jeunesse et ne s'enliser pas dans cette routine qui menace, comme les académies officielles, celles qui ne le sont qu'à demi. A vrai dire, c'est une histoire, sous une forme sommaire, de l'évolution de la biologie en ces quatre dernières années que nous a donnée Gley, une histoire qui nous manquait et que peu d'hommes étaient en mesure d'écrire. Il a mis en lumière l'action que l'esprit de la philosophie positive, sinon ses doctrines, avait exercée sur l'orientation des travaux de la Société et indirectement sur la physiologie française; chaque jour révèle plus profonde cette influence de Comte sur la pensée et la science contemporaines. Tour à tour il a passé en revue les études morphologiques, en insistant sur la transformation qu'elles subissent et la place que tend à y prendre la morphogénie, les recherches sur la constitution chimique des tissus, des humeurs et des principes immédiats extraits des animaux et des plantes, les travaux relatifs au fonctionnement des organes, et montré qu'à côté de ces domaines, déjà de longue date explorés, de nouveaux territoires se sont ouverts aux investigations des physiologistes. A la préoccupation du *comment* a tendu à se substituer graduellement celle du *pourquoi*, et à cette question nouvelle l'étude du fonctionnement des éléments cellulaires et la détermination des mécanismes généraux et essentiels de la vie, l'étude des relations réciproques des mécanismes fonctionnels et la physiogénie enfin commencent à fournir des réponses. Les sciences pathologiques ont suivi une évolution analogue et de cette évolution, on trouvera (p. 268-302) un saisissant tableau, qui illustre, par le parallélisme du développement de ces deux ordres de disciplines, le parallélisme rigoureux des lois qui président aux phénomènes de la vie normale et à ceux de la maladie.

Aux mains de Gley, l'histoire est devenue un merveilleux instrument d'analyse critique et de logique expérimentale et, sans le chercher, il s'est trouvé avoir écrit un court et saisissant traité de la méthode dans les sciences de la vie.

L. MARILLIER.

G. von Bunge. — Lehrbuch der Physiologie des Menschen. I[re] Band. *Sinne, Nerven, Muskeln, Fortpflanzung*, Leipzig, Vogel, 1901, VIII-381 pp.

Il est regrettable de ne pouvoir juger dès maintenant l'ensemble de l'ouvrage. En lisant ce premier volume, on est parfois tenté de se dire qu'il renferme beaucoup d'idées générales, et moins de faits précis, acquis, que n'en offrent d'autres traités de physiologie. Ce serait un reproche injuste. Bon nombre des chapitres de ce premier volume sont en effet consacrés aux questions les plus générales et les moins complètement connues de la physiologie ; elles devaient être traitées ; elles le sont avec beaucoup d'originalité ; et sans aucune doute la suite de l'ouvrage sera aussi riche et « scientifique » qu'on peut l'attendre de son auteur : le premier volume, en effet, ne touche encore ni à la circulation, ni à la digestion, ni à la respiration. — En second lieu, il s'agit d'un livre d'enseignement, destiné aux étudiants : c'est pourquoi il est divisé en *leçons* ; il ne promet pas d'être complet sur tous les points ; il répond très bien à sa destination de livre classique. — Enfin il faut se rappeler que l'auteur a le droit de supposer connues les notions d'anatomie et d'histologie que doit posséder l'étudiant qui aborde la physiologie. Il n'avait pas à exposer la structure des organes des sens, de l'encéphale, des nerfs et des muscles. Ce n'est pas dans le livre une lacune, c'est une économie bien entendue.

Les *notes bibliographiques* sont riches, judicieusement choisies, et détaillées. Elles renvoient aux livres, aux mémoires et aux recueils où ont paru les travaux originaux. Elles sont rédigées avec un soin qui épargne au lecteur tout tâtonnement et toute perte de temps. Avec non moins de soin et de choix sont rapportées les *expériences* typiques, celles qui posent ou qui résolvent un problème, et qu'on regrette de ne pas trouver dans certains livres élémentaires. Or rien n'est aussi éducatif que ces récits d'expériences. Citons pour exemple, dans ce volume, les expériences de Kreidl sur l'audition chez les poissons ; les expériences de Steiner sur les fonctions des canaux semi-circulaires ; sur les fonctions du cerveau et du cervelet, les expériences de Steiner, de Vulpian, de Goltz, d'Ewald, de Matteuci et de Thomas. L'ouvrage de M. Bunge est donc varié, animé, intéressant à lire, et porte la marque d'un esprit étendu et original.

L'auteur a commencé par la physiologie des organes des sens. Elle est, dit-il, le fondement et le sommet des sciences de la nature ; car nous ne disposons que d'elles pour construire notre savoir et nous sommes l'objet de nos recherches. Cet ordre présente un inconvénient, nous sommes dès le début aux prises avec les questions les plus délicates et les plus difficiles. En revanche, on nous suggère des vues exactes sur les relations des divers ordres de sciences et de leurs méthodes. L'auteur a suivi logiquement son plan : après les organes des sens il traite des fonctions générales du cerveau ; il complète l'étude des conditions générales de la perception et de la connaissance.

La physiologie des organes des sens occupe les dix premières leçons. La sensibilité cutanée et les sensations générales sont étudiées avec brièveté et avec précision. Cinq chapitres sont consacrés à la vision : l'auteur a pris la peine d'exposer la dioptrique des milieux de l'œil; il donne un bon exposé des fonctions d'accommodation, des anomalies de réfraction, de la perception de la lumière et des couleurs, et de l'acuité visuelle.

Les chapitres consacrés aux fonctions du cerveau sont abondamment illustrés d'expériences. Sans doute ces expériences sont loin de laisser une impression de certitude définitive : l'ablation de telle partie des hémisphères ou de tel ganglion et l'observation des troubles consécutifs se font dans des conditions telles qu'on doit toujours faire sur les résultats toutes sortes de réserves. C'est justement pourquoi il y a intérêt à les rapporter : l'étudiant voit les difficultés de cette étude, difficultés matérielles et difficultés d'interprétation; on lui enseigne un doute, sinon une défiance, très scientifique.

Les voies conductrices sont brièvement étudiées. A propos des localisations cérébrales, l'auteur rapporte dans un intéressant chapitre (16e leçon) l'historique et la portée des anciennes recherches de Gall.

Les chapitres les plus neufs sont ceux qui traitent du sommeil, du sommeil en général (18e leçon), du sommeil hypnotique (19e leçon) et de sommeil hivernal (20e).

La philosophie générale des muscles et des nerfs aurait pu être plus développée. Peut-être l'auteur a-t-il voulu ne pas refaire ce qui se trouve dans presque tous les ouvrages classiques, et, d'autre part, laisser pour la leçon pratique la description et le maniement des appareils. On pourrait reprocher à ce chapitre de ne pas donner assez l'impression de la quantité des travaux accomplis et des résultats acquis sur ce sujet.

Les derniers chapitres portent sur la reproduction, sur la reproduction chez l'homme, sur l'hérédité et sur les régénérations. On y trouvera les expériences de Blumenbach et Philippeaux, de Colucci et de G. Volff sur la régénération de l'œil ou du cristallin chez les tritons (pp. 357-361).

Notons un certain goût pour les explications téléologiques; par exemple : à propos des gaz toxiques et de l'odorat (p. 36) ; de la persistance des images rétiniennes (p. 107); de l'entrecroisement partiel des voies motrices (p. 211), et, tout au commencement du livre, à propos de loi de l'énergie spécifique (p. 4).

Le premier volume de ce traité fait désirer le suivant, et permet déjà de recommander l'ouvrage au physiologiste, et peut-être encore plus au psychologue et au philosophe.

ÉTIENNE BURNET.

II. — Théorie de la connaissance.

Albert Bazaillas. — LA CRISE DE LA CROYANCE, Perrin, 307 p., Paris.

La crise de la croyance est un livre intéressant. C'est une étude critique de trois penseurs de valeur fort inégale (Ollé-Laprune, Newmann, Balfour). L'auteur est un esprit délicat, pénétré de ce mysticisme un peu vague qui aboutit à un « néo-christianisme » et qui n'a pas encore trouvé son expression.

Nous laisserons de côté les pages consacrées à M. Ollé-Laprune, ainsi que les pages consacrées à Balfour. L'ouvrage de Balfour, vigoureux dans sa partie critique, est d'une si grande faiblesse dans sa partie constructive et d'un utilitarisme si naïf qu'il est négligeable en philosophie [1].

La partie du livre consacrée au cardinal Newmann, où l'auteur étudie une puissante personnalité, fait réfléchir.

Newmann est « représentatif » d'un état d'âme très fréquent aujourd'hui : « c'est un sceptique d'esprit, doublé d'un croyant de tempérament » (p. 111). La lutte du tempérament contre l'esprit de doute, voilà l'histoire que nous raconte excellemment M. Bazaillas.

Newmann avait « une intensité de sentiments a peu près unique ». C'était un être de sentiment et d'imagination, d'une sensibilité *maladive, inconsistante* (p. 114), toujours en quete d'approbation... et déjà homme d'autorité et d'unité.

Par ce contraste de son esprit sceptique et de son tempérament de croyant, il donnait à son entourage, une impression de duplicité et de jésuitisme (p. 117).

Avec cela Newmann subissait les influences d'autrui au point que M. B. emploie presque le mot de *passivité*. Newmann est donc tout disposé à être, suivant l'expression de Murisier [2], un « meneur mené ».

Peu à peu, l'instabilité de sa pensée lui paraissant insupportable (p. 122), « reconnaissant que l'obstacle à la pacification intérieure vient le plus souvent de la résistance qu'opposent à l'idée vraie nos passions et nos habitudes d'esprit », l'âme prend une « attitude souple et abandonnée ». Nous avons nous-même décrit cette attitude d'esprit [3] que M. B. étudie avec beaucoup de pénétration et de très heureuses trouvailles d'expression. Il est très pénétré de la complexite des états, principalement émotifs, dont la synthèse forme la croyance. En effet, un acte d'affirmation intéresse la totalité de notre nature psychologique.

Mais cette vérité admise et fortement présentée (p. 179, 180) nous voici en présence de difficultés. Nous sommes d'accord jusqu'ici avec

1. Voir notre compte-rendu, *Revue Philosophique*, mars 1897.
2. *Les maladies du sentiment religieux*, 1901 (F. Alcan), p. 97.
3. *Éducation de la volonté*, 13e éd., p. 92, et *Croyance* : mécanisme de la croyance, livre III, p. 172 (F. Alcan).

M. Bazaillas, et nous concluons que chaque penseur doit aller jusqu'au bout dans cette systématisation de lui-même, et alors nous aurons « un monde éblouissant » et « d'un grand luxe de surprises et de variétés ». Ce sera une liberté de floraison sans limites : personnellement nous souhaitons cette richesse. Mais quelque variée que soit cette flore des croyances, il ne faut pas oublier que nous vivons en société et que, pour vivre en société, il est nécessaire de s'entendre. Si chacun vit un rêve personnel et s'y enferme, nous serons comme les monades de Leibniz, moins l'harmonie préétablie.

Il faut donc nécessairement que nous reconnaissions quelques lois générales auxquelles tous nous devrons condescendre de soumettre notre développement. Or Newmann, et je le crains, avec lui, M. Bazaillas, ont de grosses préventions contre la seule puissance qui puisse faire l'unité la plus haute entre les esprits pensants, nous voulons dire la *Raison*. L' « effusion et la tendresse », « la sensibilité passionnée » sont puissances de division et non d'unité.

Si Newmann (p. 121) ne veut pas compter « avec les habitudes rigides contractées par l'intelligence », son « ardente aspiration à la sérénité et à la joie » (p. 122) ne pourra le conduire *qu'à sa propre certitude*, qui ne sera pas la certitude d'un autre. Qui jugera entre ces certitudes? Au nom de quelle vérité?

« Il y a une vertu de l'intelligence, la croyance, et un défaut qui s'appelle la non-croyance. » La raison pense, la grâce croit; la raison est incertaine, *elle n'est pas suivie de joie*; elle est un principe de doute, d'hésitation.... Newmann sait qu'il serait *ingrat et insensé* en se réservant le droit de douter... Quand la conviction est venue, « on n'a pas besoin d'arguments nouveaux... » (p. 145 en suivantes).

Alors comment « distinguer une croyance légitime d'une croyance déraisonnable »?

La réponse semble devoir être qu'une croyance « déraisonnable » est celle qui n'est pas conforme à la raison — mais non : une croyance déraisonnable est celle « qui se sépare du courant de la vie » (p. 151). Newmann, et M. B. lui « en sait gré » (p. 161), exclut la raison de cette sauvegarde. « La sauvegarde de la croyance, *c'est une bonne disposition du cœur* » (p. 161). Qu'on relise cette page 161 en la confrontant avec les pages 159 et 160 et on sentira quelle incohérence de pensée il y a sur ce point capital chez nos néo-chrétiens. C'est qu'il n'est pas commode de condamner la raison pour lui substituer l'*autorité*. Chez Newmann, comme chez Ollé-Laprune, comme chez Balfour, les mots ont un rôle analogue à celui qu'ils ont chez les poètes décadents. Chez ces natures fines, délicates, vraiment féminines, d'une sensibilité « passionnée », « maladive », « inconsistante », les mots évoquent des sentiments vagues, de véritables effusions, des états émotifs analogues à ceux qu'éveille la musique.

Nous pensons que le succès si vif de cette philosophie « décadente » s'explique par la nécessité d'une réaction contre la psychologie étroite,

sèche, exclusivement intellectualiste de la génération précédente. Mais nous pensons aussi que, dans dix ans, on ne lira pas sans quelque étonnement cette définition de la croyance page (p. 305) : « Si nous faisons sérieusement réflexion sur quelque croyance profonde... nous devrons reconnaître la vérité de cette remarque : c'est un chant intérieur, « l'hymne du cœur » de nos pensées qui se poursuit en nous sous la forme d'une mélodie ininterrompue. Du lyrisme, la croyance n'a pas seulement gardé le don extérieur encore de vibrer ou de frémir, l'élan, l'intensité.... ; elle eu a surtout l'agilité et l'éclat, la faculté de pure expansion, ce mouvement ascensionnel qui la redresse et l'élève, avec ce vol actif et résolu d'une pensée qui ne s'arrête qu'aux sommets. »

JULES PAYOT.

III. — Sociologie.

E. Fournière. — ESSAI SUR L'INDIVIDUALISME. — 1 vol. in-12, 188 p., de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, F. Alcan.

Dans ce livre, M. Fournière s'est proposé de détruire une opposition d'idées inexacte.

On oppose généralement l'un à l'autre l'Individualisme et le Socialisme. — La source de cette erreur est dans la confusion que l'on fait entre l'individualisme métaphysique et l'individualisme *réel*. L'individualisme métaphysique est à l'individualisme réel ce que le mot est à la chose. L'individualisme métaphysique se fonde sur le concept de liberté pure — liberté d'indifférence et d'indépendance absolues — supposée initialement égale chez tous les individus humains. C'est en se plaçant au point de vue de cette liberté abstraite qu'on a cru voir dans le socialisme une menace de tyrannie collective et d'anéantissement de la personnalité.

L'individualisme réel est tout différent. De ce point de vue M. Fournière définit la liberté : « La faculté pour tout individu de s'assurer toutes les satisfactions que réclame son être physique et mental » (p. 5). Ce concept de la liberté est parfaitement intelligible et réalisable. Et certains socialistes ont tort de le méconnaître. « Confondant cette liberté toute relative et d'un caractère exclusivement social avec la liberté innée et immanente que les métaphysiciens spiritualistes attribuent à l'individu et que les métaphysiciens économistes attribuent même à l'ouvrier qui ne possède que ses deux bras, ils s'écrient avec Paul Lafargue : « La liberté est une blague bourgeoise ! » (p. 6). — « Les hommes, continue M. F., ne sont ni des dieux immuables et sereins, ni des cristaux immobiles et symétriques. Au regard de l'univers, il est bien entendu qu'ils n'ont pas plus de liberté qu'un puceron ou qu'une pierre, et qu'ils obéissent au déterminisme universel. Mais dans leurs rapports avec leurs semblables, encore que ces rapports

soient fixés et limités par le déterminisme universel, il n'existe d'autre obstacle à leur liberté, c'est-à-dire au jeu normal pour la satisfaction des besoins, que ceux qu'ils ont eux-mêmes établis ou laissé établir par leurs semblables. On peut donc dire que l'individu n'est pas libre au regard de l'univers, mais qu'il l'est, ou le peut devenir, au regard de ses semblables » (p. 7).

M. Fournière montre avec une logique très sûre que l'individualisme métaphysique, poussé à bout dans ses trois catégories économique, politique et morale, est destructeur de l'individu et qu'il est par suite sa propre négation.

Tel n'est pas l'individualisme *réel*. « Cet individualisme-là ne peut plus être opposé à une conception sociale dont le but est d'assurer aux individus en société leurs moyens de jouissance et de développement. » (p. 11). C'est cet individualisme réel que va développer M. F. et dont il va montrer l'identité avec le socialisme.

M. F. part de ce principe que l'individu n'est pas fait pour la société, mais la société pour l'individu. « La société n'a pas de buts propres, particuliers et conscients, en tant qu'être en soi. Mais en eût-elle, fût-elle non un être de raison, mais un être réel, autonome, poursuivant ses fins particulières, c'est toujours à nous que nous rapporterions et la société et ses fins » (p. 16).

Si l'on se demande maintenant ce qu'est le bien de l'individu, on voit qu'il ne peut consister dans l'isolement, mais, comme l'a vu Guyau, dans la multiplication des points de contact de l'individu avec ses semblables. « L'individu est autonome en un certain sens; mais il n'existe et ne constate son autonomie personnelle que par son contact et ses relations avec ce qui l'entoure, choses et individus. Sans eux, il serait un point dans le vide, un point qui s'ignorerait » (p. 19).

Nous cherchons tous notre bien individuel et chacun conçoit son bien à sa façon. Mais en dépit de ces divergences individuelles, on peut rechercher en quoi consistent pour tous les hommes les conditions élémentaires de leur bien. Ces conditions sont au nombre de deux. La première condition est la nutrition et ainsi la question alimentaire est fondamentale pour tout individu. Si l'individu trouve son bien dans la nutrition, l'espèce trouve le sien dans l'acte de reproduction. Or, l'individu étant, d'après M. Fournière, inséparable de l'espèce, se reproduire est réellement un bien pour l'individu autant que pour l'espèce. Comment, dans l'état de société, ces biens : manger, se reproduire, seront-ils mis à la portée de chaque individu? C'est là le problème à examiner.

M. Fournière y répond dans son chapitre intitulé : *La lutte et la coopération*. Car tels sont pour lui les deux moteurs du mécanisme par lequel les individus se procurent la satisfaction de leurs besoins fondamentaux. Pour se procurer les biens indispensables, l'homme doit vaincre des forces extérieures hostiles et pour cela il doit compter avec et sur ses semblables qui lui sont à la fois des concurrents et des auxi-

liaires. Le besoin vital est au fond de toute coopération, qu'elle soit rudimentaire ou compliquée. « Tout comme dans la coopération temporaire des primitifs pour une expédition de chasse ou de guerre, les coopérations permanentes modernes de nos civilisés sont des synthèses d'antagonismes individuels résolus en harmonie » (p. 31). De même dans la satisfaction de l'instinct sexuel il y a à la fois lutte et coopération. Ou plutôt la lutte se résoud finalement en coopération.

« L'amant qui a triomphé des résistances de celle qu'il aime résoud la lutte en accord, en coopération avec elle. Par qui aura-t-il été secondé dans sa victoire? Avec fatuité il répondra qu'il ne la doit qu'à lui-même. Or, si on l'approfondit un peu, cette expression : « être aimé pour soi-même » ne signifie rien du tout. Les morts et les vivants coopèrent à la victoire sexuelle comme à toutes les autres. Les caractères physiques, intellectuels et moraux de l'individu qui lutte pour l'amour lui procurent la victoire parce qu'ils sont précisément conformes à un type social communément adopté, ce type social étant constitué par les éléments mêmes de la sociabilité d'une époque et d'un milieu déterminés » (p. 36).

D'après M. F., tout antagonisme se résoud en accord. C'est donc par une coopération consciente ou inconsciente que les individus s'assurent la satisfaction de leurs besoins. Et l'évolution de la coopération est identique à l'évolution de l'humanité dans la conquête des biens de la civilisation. Dès lors on aperçoit les rapports de l'individualisme et de la coopération. L'individualisme n'est pas la négation de la coopération, mais l'utilisation de cette coopération pour le plus grand bien de l'individu. « L'individualisation est en raison directe de la coopération et de l'échange » (p. 41). Le véritable individualisme n'est ni l'ascétisme qui supprime l'échange, ni le retour à la vie primitive. L'individu le plus individualisé est celui qui a su multiplier le plus ses points de contact avec ses semblables.

D'après M. Fournière, au fur et à mesure que l'organisation psychique des individus se diversifie et que les points de contact entre les individus se multiplient, la lutte s'atténue et la coopération gagne du terrain. De plus, tout ce qui élargit les cercles sociaux libère l'individu. Ici, M. F. consacre des pages intéressantes à l'influence sociale du romanisme par opposition au féodalisme germain.

Une fois en possession de sa définition de l'individualisme, M. F. critique de ce point de vue les diverses théories individualistes (H. Spencer, Max Stirner, Tolstoï, Nietzsche). Ces pages critiques sont très pénétrantes. Après quoi M. F. montre que la Révolution française a compris l'individualisme comme il l'entend lui-même. Elle n'a pas posé l'individualisme à l'état de simple *desideratum* abstrait, mais elle s'est efforcée d'en faire une réalité (p. 94).

La notion de la liberté est aux yeux de M. Fournière le point central autour duquel gravite toute la question de l'individualisme et du socialisme. Il importe de se faire une notion exacte de la liberté pour

comprendre les vrais rapports de l'individu avec la loi, avec l'État, etc.

Il est une définition de la liberté que M. F. écarte comme utopique. C'est la suivante : La liberté est la faculté d'agir suivant sa volonté. A cette définition M. F. oppose la sienne : la liberté est la faculté que l'individu *acquiert* d'exercer son pouvoir sur l'univers. Cette liberté est déterminée et limitée par les lois mêmes de l'univers. L'homme sera libre dans la mesure où il sera en harmonie avec les lois naturelles et avec les lois positives, en tant que celles-ci sont un reflet des lois naturelles. La loi, en tant qu'elle est l'expression de la volonté générale, est un instrument de liberté. Même imparfaite, elle libère l'individu, car elle s'oppose à l'arbitraire. — A propos de cette question : La révolte est-elle un acte dans le sens de la liberté? M. F. oppose le révolutionnaire (attitude légitime) au révolté et il fait une analyse très intéressante des divers types de révoltés : le révolté selon l'anarchisme, selon Ibsen, selon Tolstoï, etc.

M. Fournière termine son livre par la démonstration de sa thèse fondamentale, à savoir qu'il n'y a pas opposition, mais identité entre l'individualisme et le socialisme. Sur tous les terrains, familial, juridique et pénal, politique, religieux, moral, le socialisme poursuit l'émancipation de l'individu. Il est « un libéralisme d'extrême-gauche » qui va jusqu'au bout de l'individualisme. A noter à la fin une critique très pénétrante des doctrines voisines ou rivales du socialisme, telles que le socialisme chrétien et l'interventionnisme étatiste.

On peut dire que M. Fournière a très exactement exécuté le programme qu'il s'était tracé. Son livre est d'une belle tenue logique. Il est conçu dans un véritable esprit scientifique. Quand M. F. parle de la coopération, de la solidarité, etc., il ne le fait pas comme tant d'autres en visionnaire, en poète plus ou moins bien inspiré, mais en économiste qui dédaigne la facile phraséologie sentimentale. Ici on ne trouvera pas cet humanitarisme filandreux, cette fade religiosité sociale qui sévit chez beaucoup d'écrivains sociaux. Le socialisme de M. F. n'est ni une mystique, ni une religion, ni même une éthique. C'est une simple théorie économique des moyens propres à libérer et développer les énergies de l'individu. Certains points nous sembleraient appeler des doutes ou des réserves. Telle est l'identification que semble faire M. F. entre la volonté générale et la volonté rationnelle ou conforme à la nature. Cette identification est sans doute l'idéal, le désirable. Mais on sait combien en fait la volonté générale, la « majorité compacte » est, surtout en matière de mœurs, amie des conventualités grégaires et hostile à la liberté individuelle.

Telle est aussi cette thèse que toutes luttes se résoudront finalement en coopération. En portant cette affirmation, M. F. nous semble dépasser de beaucoup les limites de l'expérience vérifiable. C'est là une hypothèse très hasardeuse, au fond métaphysique. Et nous croyons que l'expérience confirme plutôt la thèse inverse : que la lutte renaît sans cesse et renaîtra incessamment sous des formes nouvelles.

Mais nous n'insisterons pas sur ces points, notre but n'ayant été que de donner un résumé aussi exact que possible du beau livre de M. Fournière.

Tel qu'il est, ce livre a le haut mérite d'avoir réhabilité dans le socialisme les idées de liberté et d'individualité. Il pose nettement le principe que l'individu n'est pas fait pour la société, mais la société pour l'individu. Il montre qu'il peut y avoir un individualisme *réel* qui n'est nullement un « romantisme politique [1] ».

G. PALANTE.

Dr A. Matteuzzi. — LES FACTEURS DE L'ÉVOLUTION DES PEUPLES (traduit de l'italien par Mlle I. Gatti de Gamond). — Bruxelles, Mayolez et Audiarte; Paris, F. Alcan, 1 vol. 411 p.

Le sous-titre : « De l'influence du milieu physique et tellurique et de l'hérédité des caractères acquis dans l'évolution et la dissolution des peuples » indique assez l'esprit dans lequel ce livre est conçu.

M. M., au début de son travail, oppose ses théories à celles des sociologues qui se fondent sur la statistique (Quételet) et aussi à celles des écoles anthropologique, ethnographique et organique. Il croit devoir distinguer de l'école anthropologique la théorie de Gumploviez (la lutte des races), qu'il met à part, on ne voit pas bien pourquoi, comme une théorie surtout métaphysique.

L'auteur s'accorde sur certains points avec les écoles dont il parle : « Avec les écoles anthropologique et ethnographique, dit-il, je crois qu'il existe une différence entre les races humaines ; mais je crois que cette différence dépend du milieu extérieur, de l'hérédité des caractères acquis et de l'influence que les vieilles civilisations exercent sur les civilisations naissantes; avec l'école biologique, je suis d'accord pour reconnaître la nécessité d'étudier les phénomènes biologiques dans le but d'en tirer des conclusions importantes sur les sociétés humaines; parce que les deux facteurs que je pose comme le fondement de la civilisation appartiennent à la biologie (p. 22). »

Ces deux facteurs sont en effet d'une part l'influence du milieu tellurique, d'autre part l'hérédité des caractères acquis. D'après M. M., la civilisation dans son premier stade dépend bien plus du milieu physique et tellurique qu'aux époques suivantes (p. 29).

M. M. poursuit la démonstration de sa thèse en passant en revue successivement les civilisations de l'Égypte, de l'Assyrie, des Indes, de la Phénicie, de la Perse, des Hébreux, de la Grèce, de Rome, des Italiens de la Renaissance et des peuples du Nord.

Notons une certaine indécision dans ce que dit M. M. au sujet de la naissance de la civilisation en Égypte. — D'une part il semble

1. Voir *Revue des Deux Mondes*, du 15 novembre 1901 : Ch. Benoist, Romantisme politique et politique réaliste.

admettre que l'Égypte est le berceau de toute civilisation et qu'ensuite la civilisation a été du sud au nord. D'autre part il semble admettre la possibilité de l'hypothèse de Reinach, de Flinders Petrie, etc., d'après lesquels il y aurait eu une civilisation en Europe, concurremment ou même antérieurement à la civilisation égyptienne.

Dans un chapitre à la fin du livre, l'auteur étudie les causes de la dissolution des peuples. L'une des causes qu'il signale, l'hérédité accumulée, excessive et non organisée des caractères acquis, faisant obstacle à la spontanéité des tissus et les rendant incapables d'initiative, est intéressante, en ce qu'elle est la traduction en langage physiologique de cette vérité exposée par M. Remy de Gourmont (*la Culture des Idées*), que l'idée de décadence est identique à l'idée d'imitation.

Il y a à la fin du livre quelques vues sans grand intérêt sur les moyens de prévenir la décadence des sociétés.

G. PALANTE.

IV. — Histoire de la philosophie

L. Lévy-Bruhl. — HISTORY OF MODERN PHILOSOPHY IN FRANCE, Londres et Chicago, 1899.

En écrivant pour l'*Open Court Publishing Company*, de Chicago, cette belle histoire de la philosophie moderne en France, M. Lévy-Bruhl ne se proposait que d'offrir aux lettrés anglo-américains une vue d'ensemble du mouvement qui, depuis tantôt trois siècles, a porté la pensée française sur les cimes doctrinales les plus diverses, sans que la variété de ce mouvement en doive dissimuler l'unité profonde et la continuité. Mais combien un tel livre serait utile aux compatriotes mêmes de son auteur! Comme ils y apprendraient à mieux connaître en leurs sources tant d'idées fécondes dont le monde a été redevable à nos philosophes, idées dont nous vivons aujourd'hui encore et auxquelles bien souvent la spéculation contemporaine a simplement ajouté des complications de formes ou, pis encore, des obscurités d'expression. Cet ouvrage, si riche d'information et de critique, s'est interdit tout appareil d'érudition; notes et renvois en sont rigoureusement bannis. Seulement, à la fin, l'on retrouve une bibliographie rapide des œuvres composées par les maîtres français, ainsi que des travaux les plus importants dont ces maîtres ont été l'objet. Exposition et discussion sont d'une limpidité parfaite, toutes baignées de ce que Henry More appelait « la belle lumière cartésienne ». Ajoutons que M. Lévy-Bruhl a eu la fortune de rencontrer une traductrice dont l'adroite fidélité laisse deviner à travers la version l'élégance et la netteté de l'original.

A première vue, on serait tenté de croire que cette histoire de la philosophie française moderne est improprement nommée et qu'elle se résout en une juxtaposition d'études mutuellement indépendantes,

consacrées aux métaphysiciens et aux moralistes les plus accrédités de notre pays. On dirait d'une galerie d'abstraites peintures où nous sont successivement désignés — je relève les plus notables — Descartes, Malebranche, Pascal, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Condillac, Maine de Biran, Cousin, Auguste Comte, Renan et Taine. A la rigueur ce sont là comme autant de monographies qui se pourraient séparément détacher. Chacun d'elles, par un tour de force de concentration qu'appréciera quiconque a touché à l'histoire des systèmes, rassemble, en une vingtaine de pages, les théories maitresses du philosophe considéré, résume leur influence, nous met au dernier point des interprétations auxquelles la critique savante s'est arrêtée à leur sujet. Les chapitres où sont présentés Pascal, Montesquieu, Rousseau, Auguste Comte sont plus particulièrement à signaler. L'exposé de leurs conceptions s'éclaire à tout instant par des rapprochements heureux avec les doctrines que l'on se persuaderait en être les plus distantes. N'est-ce pas le cas, pour ne citer qu'un exemple, lorsque M. Lévy-Bruhl aperçoit chez Pascal une ébauche du principe de la relativité de la connaissance? L'auteur des *Pensées* a écrit : « Notre âme est placée dans notre corps, où elle trouve nombre, temps et dimension; elle appelle cela nature ou nécessité et ne peut penser autrement. » Et son interprète d'ajouter : « Rarement Pascal a été plus profond qu'en ces quelques mots... Il donne à entendre que la nécessité des lois naturelles pourrait bien n'être que la nécessité des lois de notre pensée et que ces lois fondamentales, et de la pensée et de la nature, peuvent aussi, d'une manière qui nous est inconnue, provenir de notre pensée. C'est pourquoi, *ce qui dépasse la géométrie, dépasse notre atteinte* ». Or, Kant, plus tard, prétendra-t-il autre chose? « Kant dit ensuite, continue M. Lévy-Bruhl, que, par la nature même de notre entendement, les choses en soi sont en dehors de notre atteinte et que toute notre connaissance est confinée au monde des phénomènes. Pascal est certainement bien loin d'anticiper la *Critique de la Raison Pure* et sans nul doute il n'aurait pas jugé nécessaire d'entreprendre une œuvre aussi énorme, mais néanmoins il a touché ici à l'un de ses problèmes les plus importants. » Dans ce passage, à la rigueur, on peut n'apercevoir qu'une rencontre entre l'intuitif génie que fut Pascal et le fondateur du Criticisme. Mais ce n'est pas une rencontre, c'est une action directe, avouée de celui-là qui la subit, que M. Lévy-Bruhl met en évidence, lorsque, dans son remarquable chapitre sur Rousseau, il nous montre l'auteur de l'*Émile* révélant au philosophe des trois Critiques la prééminence du point de vue moral. L'une des plus sérieuses erreurs de la civilisation moderne et peut-être la plus sérieuse de toutes, consiste précisément à avoir méconnu la suprématie de la moralité et à l'avoir subordonnée à la connaissance. « On peut observer (c'est Rousseau qui parle) dans les arguments de mes adversaires un enthousiasme si marqué pour les merveilles de l'entendement que cette autre faculté (la conscience), bien qu'infiniment plus sublime et plus

capable d'exalter et d'ennoblir l'âme, ne compte jamais pour rien. » Kant, dans un passage bien connu, rapporte que ce fut la protestation de Rousseau qui lui ouvrit les yeux.

Mais l'histoire, non plus que la nature, ne doit être « épisodique »; elle ne saurait consister en des juxtapositions de monographies. Le caractère discret et comme brisé que M. Lévy-Bruhl a donné à son ouvrage, n'est qu'une apparence; tout autre en est la réalité. Une idée préside à ces expositions successives, qui nulle part ne se laisse oublier et s'impose avec une force singulière dans les pages de la conclusion, où sont assemblés les traits distinctifs de la pensée philosophique française. Cette idée, sorte de point optique qui permet d'embrasser d'un regard cette multitude de maitres et de travaux dont les plus réputés ont été seuls rappelés par l'historien, c'est que la philosophie moderne, en notre pays, est issue de la révolution cartésienne et qu'elle a reçu de l'auteur des *Méditations*, non sans doute son contenu et sa substance immuables, mais le principe de sa méthode, son esprit et sa direction. Certes, cette influence a dépassé les frontières de notre pays, mais en s'exerçant surtout dans un sens déterminé, que j'ai moi-même retracé en étudiant les Écoles anglaises au XVIIIe siècle, et que M. Lévy-Bruhl note dans sa généralité : « Toutes les formes modernes d'idéalisme, si absolument différentes de l'idéalisme des anciens, ont leur origine dans le *Cogito.* » Mais, en France, l'impulsion se fait sentir, abstraction faite, semble-t-il, des conclusions doctrinales que chaque penseur a pu adopter. « Là, tandis que la philosophie cartésienne peut avoir d'assez bonne heure perdu son prestige, l'esprit cartésien, grâce sans doute à son étroite affinité avec le génie même de la nation, n'a jamais disparu et nous reconnaitrons son influence non seulement à travers tout le XVIIIe siècle et dans la Révolution française, mais chez tous les plus grands penseurs du XIXe siècle. »

Cette vue maîtresse offre une part considérable de vérité, à la condition, toutefois, qu'on la tempère. Au XIXe siècle, l'inspiration cartésienne n'a certes point abdiqué son empire, bien que, durant cette période, le prestige de l'idée claire et distincte ait bien perdu de son universalité et que nos philosophes, même les plus attachés aux méthodes spiritualistes, se soient généralement dépris des déductions aprioristiques et n'aient entendu dégager que de l'expérience leurs synthèses les plus générales. A propos de Maine de Biran, M. Lévy-Bruhl a fait lui-même remarquer, avec beaucoup de bonheur, combien le métaphysicien français, devançant Schopenhauer (et peut-être, d'autre part, mettant à profit les leçons de Malebranche) a fait grande, en notre âme, cette région active et mouvante, où la perception intime n'atteint pas et d'où la conscience peut-être émerge, région qu'un Descartes aurait, par définition, tenue pour inexistante. L'homme qui, au XIXe siècle, pourrait être le plus exactement cité, je ne dis pas comme ayant continué, mais comme s'étant adapté le cartésianisme, serait cet Auguste Comte, que M. Lévy-Bruhl possède si complète-

ment. Mais l'exception est rare, peut-être unique, si elle est saisissante. D'autre part, en un Renouvier se reconnait surtout la lignée de Hume et de Kant. Enfin, dans les méditations mobiles et nuancées de ce merveilleux Renan, qui définissait la vérité « un phare à feux changeants », non plus que dans les imposantes compositions de faits où Taine excellait, que subsiste-t-il encore du rationalisme dogmatique inauguré par le père de l'idéalisme ? Les mêmes réserves vaudraient sans doute, si j'en venais aux travaux les plus remarqués, et le nombre est loin d'en être négligeable, qui ont illustré la période philosophique la plus immédiatement proche de nous.

En ce qui concerne le XVIIIe siècle, la thèse aujourd'hui produite par des critiques de marque, suivant laquelle il fut, bien plus que le XVIIe, celui où le cartésianisme se répandit et triompha, ne serait certainement pas admise par M. Lévy-Bruhl, qui connait trop bien l'histoire de la diffusion des théories cartésiennes, de leur soudaine et comme foudroyante apparition dans les universités d'Europe, du vivant même de leur auteur, pour souscrire à ce paradoxe historique. Néanmoins, il accepte que l'âge de Montesquieu, de Voltaire et de Rousseau ait reçu de Descartes une marque indélébile. Il n'est guère d'écrivains d'alors, ayant traité des hauts problèmes, chez lesquels ne se trahisse « la tendance à construire » les objets de leurs réflexions, en même temps que pour eux le principe inviolable demeure que l'évidence rationnelle doit supplanter, en matière de connaissance, toute autre autorité. A cette affirmation générale j'apporterais également d'assez graves restrictions. M. Lévy-Bruhl n'a point méconnu, certes, et il ne pouvait omettre l'action exercée par Locke sur les maîtres français de cette période. Il me parait cependant que cette action n'a pas été rappelée dans toute sa force et toute son étendue. Et d'abord c'est en se pénétrant de l'*Essai sur l'entendement humain* que les maîtres français ont contracté ce goût des recherches génétiques portant sur nos concepts les plus familiers, cette passion d'analyse qui les a conduits, dans tous les ordres, à vouloir découvrir sous le composé le simple, derrière le complexe l'élémentaire et le primitif, à se mettre partout, selon leur expression favorite, le plus près possible de la nature. Bien que la polémique de Locke sur l'origine des idées n'eût pas visé expressément Descartes, qui, de fait, ne professa jamais un nativisme en acte, et qu'elle combattit nommément les doctrines de Herbert de Cherbury, il est difficile de nier que l'analyse critique, l'examen étiologique des notions fondamentales furent étrangers à un Descartes et que ce dernier reçut des idées telles que celles de cause, de perfection, comme lui venant du haut de l'absolu. Sa discussion même, si patiemment prolongée, sur la validité de notre croyance à la réalité du monde sensible, est exclusivement dialectique. Avec Locke, si superficielle que son analyse souvent paraisse, le problème philosophique change de nature et, du même coup, toutes ces variétés de la curiosité historique, dédaignées des grands cartésiens, sont remises en honneur. Ce n'est pas

tout. Locke eut un autre mérite, auquel tout le XVIIIe siècle ne pouvait manquer d'être très attentif. Au lieu que pour Descartes il semble qu'il n'y eût pas de milieu entre l'évidence claire, irrésistible et l'absence de savoir, Locke, préoccupé d'évaluer la portée de notre entendement, de mesurer, comme il aimait à dire, « la corde de sonde », distingue les sujets qui comportent une entière certitude, ceux qui dépassent tout horizon humain, ceux enfin qui, placés entre ces deux extrêmes, admettent de croissantes ou décroissantes « probabilités ». D'où cette leçon implicite qu'il y a lieu, dans la science même, à discerner bien des zones de certitude; que la science comprend de nombreuses espèces, que l'on ne saurait soumettre à un criterium uniforme. Et ainsi, pour une seconde et décisive raison, bien des études, inaptes à engendrer des conclusions catégoriques, sont relevées du discrédit dont l'*apriorisme* radical des cartésiens les avait indûment frappées. Pour toutes ces causes, il nous parait qu'en dépit de caractères ineffaçables que notre XVIIIe siècle a tenus de Descartes, il est, pour le fond des choses, avant tout l'héritier direct de Locke et son docile continuateur.

M. Lévy-Bruhl saurait, mieux que personne, justifier par des applications saisissantes ce complément que nous proposons à sa thèse historique essentielle. Notre XVIIIe siècle lui est, de tous points, familier. C'est, dans le développement de la philosophie française, la période qu'il a le plus complaisamment étudiée, celle sur laquelle son information est la plus riche, son interprétation la plus nouvelle. Encore n'a-t-il pu s'étendre à son sujet aussi longuement qu'il l'eût très certainement désiré. Il a dû lui en coûter de ne point donner place à cette ingénieuse et originale École d'économistes qui savaient être, au moment voulu, des métaphysiciens et des moralistes, ces *physiocrates* qui ont eu pour chef Quesnay et dont les spéculations offrent pour nous un si vif intérêt. L'étude de ces penseurs ne romprait nullement l'unité du dessin que M. Lévy-Bruhl s'est formé. Que dis-je? Ils confirmeraient d'une façon d'autant plus décisive qu'elle serait plus inattendue, quelques-unes de ses conclusions historiques. Au reste, c'est là une lacune qu'il lui sera aisé de remplir, dans l'édition française qu'il nous doit de son remarquable ouvrage.

GEORGES LYON.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Kantstudien.

Band IV, Heft 4. 1 v. in 8° de VI-132 p. Berlin, Reuther et Reichard, 1900.

VORLANDER. *Kant et le Socialisme*. Kant apparait, du point de vue social, comme un individualiste décidé. Pourtant il y a entre sa philosophie et le socialisme actuel une connexion naturelle. Cette connexion ne doit pas être cherchée dans les observations de détail, mais dans les caractères généraux de la morale kantienne. C'est qu'en effet le principe de cette morale est essentiellement social; c'est à l'idée de l'humanité fin en soi que la conduite est rattachée par Kant. Le formalisme tant reproché à sa doctrine morale est cependant ce qui rend cette doctrine féconde. L'impératif catégorique est universel par définition. — Que l'on trouve, d'ailleurs, chez Kant des indications particulières sur les divers points de la théorie socialiste, par exemple sur la propriété collective, ou sur le caractère pratique des utopies à la manière de Platon, cela n'a qu'une importance secondaire; de même qu'il importe relativement fort peu que les théories juridiques de Kant aient un caractère antisocialiste. Kant ne pouvait, étant données les conditions économiques de son temps, être un socialiste complet. Mais il y a harmonie entre l'idée fondamentale du kantisme et l'idée fondamentale du socialisme, même marxiste. Suivant le mot de Cohen : « Kant est le véritable promoteur du socialisme allemand. » — Cette harmonie, le développement même du néo-kantisme en témoigne, comme aussi le développement du marxisme. Et M. Vorländer justifie cette assertion en nous retraçant d'abord les progrès de la spéculation néo-kantienne vers le socialisme, avec Lange, Cohen, Stammler, Natorp, Staudinger (qui, de tous, a le mieux exprimé l'union intime des deux tendances), Gerlach, Lipps, Masaryk (ces trois derniers, néo-kantiens de date fort récente); puis la compréhension de plus en plus nette du véritable caractère de la philosophie critique et du besoin de rattacher à cet idéal l'économie marxiste, avec Jaurès, Schmidt (ce dernier incomplètement instruit du principe auquel obéit Kant dans sa theorie de la connaissance, et méconnaissant aussi la valeur de l'Éthique kantienne, mais défenseur éclairé du kantisme contre les attaques de Plechanow), Bernstein (attiré surtout vers le criticisme par l'influence qu'exerça sur lui l'œuvre de Lange), Gunter, et surtout Woltmann (le plus imprégné, parmi tous les marxistes, de la méthode criticiste, le plus convaincu du mouvement nécessaire qui

pousse le marxisme vers la philosophie kantienne). — Ainsi les deux courants se rencontrent. On peut dire, dès maintenant, que l'œuvre commencée par Lange sur le terrain des sciences naturelles doit être reprise sur le terrain social; le matérialisme historique doit être incorporé à l'idéalisme social, suivant la méthode kantienne.

PAULSEN. *Kant et la Métaphysique.* Paulsen défend dans cet article l'interprétation du kantisme qu'il a exposée dans la collection des classiques de Frommann, et qui lui a été reprochée par tant de critiques en Allemagne. — Il essaie donc de montrer, par des emprunts faits aux grands ouvrages de Kant, en laissant de côté tous les écrits qui pourraient donner matière à controverse, que le côté négatif de la critique kantienne n'est ni le seul, ni le plus important; que le kantisme a un sens positif, et qu'il constitue au fond un idéalisme métaphysique. Kant — et telle a été la véritable fin de son œuvre — n'a pas voulu détruire la métaphysique, mais la réformer. Il a mis fin à la métaphysique scolastique, celle de l'entendement, qui procède par *concepts* et veut appliquer les méthodes de la science en dehors de toute intuition empirique. Mais il a rendu possible une métaphysique de la raison, fondée sur des *idées* nécessaires, ne constituant pas une connaissance d'ordre scientifique, mais une *pensée* pourtant légitime, et même indispensable. Cette métaphysique a pour origine les besoins de la nature *morale* de l'homme, les exigences de la raison *pratique*. Pourtant, du point de vue *théorétique* également, elle semble s'imposer. Elle est le complément inévitable de la philosophie de l'art et de celle de la nature, et aussi de la théorie de la connaissance. Elle aboutit à nous montrer dans le monde un royaume des fins subordonné à un être originaire (Urwesen). Elle est distincte de la *religion*, laquelle ne détermine Dieu que par des attributs moraux, sous l'empire également de la raison pratique. La religion, complétant la métaphysique, nous amène à un théisme véritable, sous forme de symbolisme anthropomorphique. — Pour achever de préciser son interprétation du kantisme, Paulsen expose, dans une dernière partie, ses propres idées sur la métaphysique et la religion. Les résultats auxquels il arrive sont tout à fait analogues à ceux qu'il trouve chez Kant; mais il y parvient par des méthodes un peu différentes. Il veut asseoir la métaphysique sur la connaissance empirique, telle que les sciences la fournissent. La conscience psychologique joue ici un rôle essentiel. La nature toute entière est déterminée par analogie avec la nature tout à la fois consciente et organique de l'homme, en mettant en relief le côté volitionnel, de façon à obtenir un *thélisme* universel, analogue à celui de Schopenhauer. Les exigences de la raison pratique affirment encore ce *primat de la volonté*; et l'étude même des doctrines, comme le pessimisme de Schopenhauer, le matérialisme, ou l'agnosticisme, nous montre en elles des créations de la volonté. L'intelligence, à tous les degrés, n'apparaît plus, dès lors, que comme tournée vers la réalisation des fins que la volonté propose. (Il y a là

une théorie curieuse des principes de la raison, considérés comme des *impératifs*). La religion insistera également sur l'aspect *volonté* de la nature divine. — Bref, et cette conclusion est conforme à la pensée de Kant, cette conception du monde établit entre la science et la religion une parfaite harmonie.

Dr Emil Wille. *Nouvelles conjectures relatives à la Critique de la raison pure de Kant.* Il s'agit d'une série de corrections au texte de la Critique.

H. Vaihinger. *Soixante-dix notes marginales relatives à l'Analytique, critique de texte.* Vaihinger a vu la nécessité de ces corrections au texte de Kant, en préparant le tome III de son *Commentaire*. Il les publie, espérant qu'elles serviront à l'établissement des futures éditions de la *Critique* songeant surtout à l'édition que prépare l'Académie de Berlin.

J. Segond.

The Monist

Onzième année (oct. 1900-oct. 1901).

Dr Maximilian Groszmann. *L'éthique de la pédagogie.* Article très agréable, à la fois littéraire et documenté, plein d'intéressantes citations de moralistes et de poètes. On élève mal les enfants : 1° parce qu'on ne les comprend pas; 2° parce qu'on se croit le droit et presque le devoir de les façonner à son image. C'est dans l'éducation religieuse que l'impartialité serait le plus essentielle et qu'elle est le plus violée. Il n'y a point de raison pour que la religion des parents reste celle des enfants. Ce qu'il faut développer en eux, c'est ce qu'il y a de commun dans la culture et les croyances humaines, avec le jugement qui leur permettra de choisir et de réaliser le mieux.

James Leuba. *Introduction à la psychologie de la religion* et *Le contenu de la conscience religieuse.* Résultats généraux d'une abondante enquête poursuivie trois ans par l'auteur. Partant de ce fait que les philosophes négligent trop la religion vivante pour l'histoire des religions, il a essayé de saisir sur le fait le sentiment religieux chez ses contemporains. Ses conclusions sont d'abord que la « vérité » religieuse n'est ni ce qui est objectivement réel, ni ce qui est logique, mais ce qui sert les besoins et les désirs que nous approuvons. En second lieu, que la liberté et l'égalité, ces dominantes de la société moderne, ont pénétré la religion même : on aime Dieu plus qu'on ne le craint, et le sentiment de l'obéissance est remplacé, sauf de rares exceptions, par le sentiment de la perfection. Enfin l'extrême variété des formes de la vie religieuse accuse à la fois l'affaiblissement des orthodoxies, et pourtant la vie intense des sentiments surnaturalistes. — « Si absurde que cela puisse sembler, le croyant se soucie peu de savoir ce qu'est Dieu, ou même s'il est : il se sert de Lui (*he uses Him*)... La vérité sur cette matière tient en deux mots : Dieu n'est pas

connu, il n'est pas compris : il est utilisé. Si cette utilité se montre réelle, son droit à l'existence est indéniable. »

Il est donc faux de dire avec Spencer que l'élément vital de toutes les religions est l'inconnaissable. La pure conscience religieuse refuse au contraire toute espèce de question intellectuelle. Elle se fait une *working hypothesis* et s'en contente : car la religion est essentiellement le désir.

Ernest MACH. *L'espace physiologique en tant que distinct de l'espace géométrique.* L'espace euclidien est homogène, isotropique, infini; l'espace visuel de l'enfant ne présente aucun de ces caractères; et de même chaque élément de peau a un signe local unique qui remplit l'espace tactile d'une diversité qualitative. Tout animal immobile a un espace limité; l'espace infini ne vient qu'avec l'indétermination relative et la liberté du mouvement. Même actuellement, des traces de l'espace qualitatif primitif persistent encore dans notre représentation, et l'histoire de la physique en montre une remarquable survivance dans la longue opposition faite par le sens commun à la théorie des antipodes.

BOLTZMANN (Leipzig). *Les méthodes récentes en physique.* Étude et plaidoyer en faveur de la méthode moléculaire en physique (celle même que M. Tarde propose d'introduire en sociologie dans son récent ouvrage sur les *Lois sociales*, et qui a été au contraire fort attaquée en physique depuis vingt-cinq ans). La généralité de ce problème méthodologique ajoute à l'intérêt direct de cette longue étude, très technique et très documentée, et dont l'auteur est un vétéran de la chaire et du laboratoire.

D[r] Arnold EMCH (Colorado). *Principes mathématiques des formes esthétiques.* Malgré la généralité de son titre, cet article est seulement une contribution très partielle à cette question encore si imparfaitement élucidée. Il contient quelques observations intéressantes sur la symétrie, dans la nature et dans l'art; sur la répétition et sur l'inversion. L'auteur procède malheureusement en plusieurs endroits de son article par de simples allusions, que comprennent peut-être aisément les géomètres professionnels, mais qui sont insuffisantes pour des lecteurs moins spécialistes.

N. VASCHIDE et H. PIÉRON. *Les songes prophétiques dans l'antiquité.* Recueil de documents historiques, avec cette seule conclusion qu'il n'y a rien à tirer de toutes ces légendes. Les auteurs s'en tiennent là, et c'est leur droit. Leur article soulèverait pourtant des questions bien curieuses sur les origines psychologiques de cette croyance, et sur les causes de ce fait singulier, signalé par eux seulement en passant, que le symbolisme attribué aux songes présente de remarquables analogies chez les peuples les plus divers.

Deux études extrêmement intéressantes de M. Paul CARUS — qui sortent malheureusement du cadre de cette analyse — sur *Le merveilleux dans la Bible* (Traces dans la Genèse de la cosmogonie babylonienne : Les monstres semi-divins du chaos; Le combat de

Jéhovah avec le Dragon; La légende du Déluge; Le culte de la Reine du Ciel. L'auteur a également étudié *Les mystères grecs*, dans leur rapport avec le christianisme; *Les Juifs et les Gentils*; enfin l'authenticité du *Tao-Teh-King* de Lao-Tseu.

Le professeur James Craig, sous le titre *Le premier chapitre de l'histoire*, donne, à propos d'un ouvrage récent, quelques indications sur la civilisation de Babylone vers 4100 avant J.-C. Combien ce chapitre ressemble peu au célèbre « état primitif » inventé par le XVIIIe siècle français, et depuis si généralement utilisé par les évolutionnistes!

Mentionnons enfin la toujours abondante bibliographie de ce recueil et en particulier la correspondance française de M. Lucien Arréat.

André Lalande.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

G. Tarde. *Psychologie économique*. 2 vol. in-8, Paris, F. Alcan.

Ch. Letourneau. *La Psychologie ethnique*, in-12, Paris, Schleicher.

A. Pouzol. *La recherche de la paternité*, in-8, Paris, Giard et Brière.

Jacquinet. *Quelques considérations sur notre temps*, in-12, Paris, Perrin.

P.-H. Clérissac. *L'âme saine*, in-12, Paris, Oudin.

V. Basch, *La poétique de Schiller*, in-8, Paris, F. Alcan.

Bernier. *Spiritualité et immortalité de l'âme*, in-8, Paris, Bloud.

Laurie. *Ethica ou l'éthique de la raison*, trad. de l'anglais, in-12, Decallane-Liagre. Tournai.

Manno. *Le Pessimisme contemporain*, in-18, Paris, Bloud.

Le Dantec (F.). *L'unité dans l'être vivant*, in-8, Paris, F. Alcan.

Dr Campeano. *Essai de psychologie militaire*, in-12, Paris, Fanchon et Maloine.

W. Wundt. *Sprachgeschichte und Sprachpsychologie*, in-8, Leipzig, Engelmann.

Drews. *Ed. v. Hartmann philosophischer System.*, in-8, Heidelberg, Winter.

Meyer. *Die wissenschaftlichen Grundlagen der Graphologie*, in-8, Iena, Fischer.

Bolland. *Hegel's Philosophie der Religion*, *mit einem Commentar* Zw. Th., I^te H., in-8, Leiden, Adriani.

Wentscher. *Ethik.*, I, Leipzig, Barth.

Œmichen. *Grundriss der reinen Logik*, in-8, Leipzig, Reuther, Reichard.

Newton Marshall. *Die gegenwärtigen Richtungen der Religionsphilosophie in England*, in-8, Leipzig, Reuther et Reichard.

Loforte-Randi. *Pessimisti*, in-12, Palermo, Reber.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

LA MORALE ÉCLECTIQUE

Les ouvrages où se trouve exposée la morale éclectique sous sa première forme : *le Vrai, le Beau, le Bien*, de Victor Cousin (1828), et le *Cours de Droit naturel*, de Jouffroy (1833-1834), semblent un peu oubliés et vieillis. Mais cette morale elle-même n'a pas cessé d'être en honneur. C'est encore elle, malgré quelques modifications plus apparentes que réelles, qui règne dans tous nos établissements d'enseignement publics ou privés. Et, dans ces dernières années, malgré les changements extérieurs si souvent apportés aux programmes officiels, le fond de cette doctrine a toujours été religieusement respecté. Définir la morale : la recherche d'une loi obligatoire de la conduite humaine, découvrir cette loi parmi les motifs de nos actions ; réfuter la doctrine morale de l'intérêt et celle du sentiment, attendu que ces deux motifs ne présentent aucun des caractères d'une loi universelle ; déterminer ensuite la nature du Bien et du Devoir en rattachant ces deux notions l'une à l'autre aussi étroitement que possible ; enfin passer en revue les diverses sanctions de la conduite humaine pour en faire ressortir l'insuffisance radicale, et trouver dans la vie future le dernier mot du problème, c'est une conception de la science morale inconnue avant l'éclectisme. Il n'est pas téméraire de penser qu'on ne la reverra plus, quand l'éclectisme aura tout à fait cessé de vivre.

A vrai dire, on a pu croire un moment que la morale kantienne lutterait victorieusement contre la tradition éclectique mais, pour s'exprimer à la manière de Platon, c'était une source trop sobre d'où sort une eau trop austère pour qu'il fût possible de s'y tenir ; aussi la pure doctrine de l'impératif catégorique a-t-elle été bien et dûment réfutée, ainsi que l'utilitarisme et le sentimentalisme, et on s'est contenté de lui faire dans les conclusions définitives une part notable, aussi bien d'ailleurs qu'aux autres doctrines. La morale éclectique formée d'éléments empruntés aux écoles anglaises et écossaises, à Kant, surtout au sens commun, c'est-à-dire à la morale chrétienne, a dès lors traversé sans changer plusieurs révolutions politiques et de très nombreuses révolutions pédagogiques. On y faisait bien aussi, par la force des choses, mais sans l'avouer ou

sans paraître le savoir, quelques emprunts à la morale antique. Des idées d'Aristote ou des stoïciens s'y trouvaient mariées à celles de Kant ou de Spencer; mais c'est surtout des moralistes modernes qu'on entendait se réclamer et toute la morale ancienne, pourtant si riche, et représentée par tant d'immortels ouvrages, était tenue pour non avenue. A une date très récente, certains novateurs ont essayé d'introduire quelques changements; à tant d'éléments disparates on a vu s'ajouter un peu de physiologie ou de sociologie; mais si la mixture était un peu différente, c'était toujours de l'éclectisme. En fin de compte, on peut dire sans exagération, qu'au commencement du vingtième siècle, la morale éclectique règne encore en maîtresse dans nos écoles.

A différents signes cependant, il semble qu'on puisse reconnaître que cette manière de concevoir la morale a fait son temps et qu'elle ne répond plus aux exigences de l'esprit moderne. Beaucoup de ceux qui enseignent cette doctrine paraissent ne pouvoir se défendre d'une sorte de lassitude, de découragement ou de défiance. L'importance extraordinaire qu'ont prise depuis quelques années les études relatives à la morale, l'ardeur et la curiosité avec laquelle les esprits les plus différents, venus des points les plus opposés de l'horizon, s'évertuent à trouver les fondements d'une éthique vraiment rationnelle et scientifique, tout atteste qu'on sent le besoin d'un esprit nouveau: tout fait espérer que nous sommes à la veille d'une transformation; car tant d'efforts généreux et sincères ne sauraient rester sans résultats. Cette transformation ne paraît pas devoir se faire dans le sens de la morale positiviste ni de la morale évolutionniste. La critique en a trop clairement mis en lumière l'insuffisance et les contradictions. C'est dans une tout autre direction et par de tout autres méthodes qu'il faudra, croyons-nous, chercher les principes de la morale nouvelle. Mais en attendant qu'un corps de doctrine soit définitivement constitué, il n'est peut-être pas inutile de faire ressortir une fois de plus l'insuffisance de la morale existante et de faire ainsi apparaître encore plus clairement l'urgence d'une réforme que tout le monde souhaite et attend.

Avant d'entrer dans l'examen des principales thèses de la morale éclectique, nous voudrions présenter deux remarques, afin de déterminer exactement quel est notre but et, s'il est possible, d'éviter tout malentendu. D'abord, les critiques que nous sommes amené à formuler portent non pas sur le contenu de la morale éclectique, mais uniquement sur la manière dont ses principes sont présentés et sur la justification qu'on essaie d'en donner. A ne considérer que les conclusions auxquelles ils aboutissent, presque tous les sys-

tèmes de morale sont d'accord, au moins sur l'essentiel. L'homme de bien dont la morale antique trace le portrait idéal n'est pas très éloigné de l'honnête homme tel que le conçoit la morale moderne ; et celui qui se conformerait strictement aux préceptes de la morale utilitaire ne serait pas, dans sa conduite, très différent du kantien le plus convaincu. C'est une remarque bien juste que celle de M. Balfour dans ses *Bases de la Croyance* (p. 2). « L'habitude seule peut nous empêcher de remarquer combien il est étrange que l'homme qui croit la morale basée sur les commandements de Dieu, le transcendentaliste, le théologien, le mystique et l'évolutionniste tombent d'accord, à peu de chose près, sur ce qu'enseigne la morale, et sur l'estime où l'on doit tenir son enseignement. » Ainsi, nous le reconnaissons, la morale éclectique ne manque ni d'élévation ni de noblesse ; ayant eu à choisir entre tant de systèmes divers les éléments dont ils composaient leur doctrine, les éclectiques ont fait un choix excellent. Nous contesterons seulement que les idées ainsi rassemblées forment un tout bien lié, un ensemble assez systématique. Nous ne nous faisons point d'ailleurs illusion sur l'importance, en morale, de la rigueur logique. Cette rigueur n'est ni nécessaire, ni suffisante ; on peut prêcher utilement et répandre d'excellentes maximes sans se soucier de remonter aux principes, et tel système très rigoureusement construit reste pratiquement inefficace. Après tout, on juge plus équitablement une doctrine morale par ses effets pratiques que par les raisons qu'elle donne pour les justifier. Il n'est pas sans intérêt toutefois, pour des philosophes, de tenir compte des raisons et des preuves invoquées et il est même indispensable de demander un peu de suite et de cohésion à des penseurs qui annoncent l'intention de construire une éthique rationnelle.

La seconde remarque que nous avons à présenter concerne les philosophes dont nous discuterons les doctrines. Nous sommes de ceux qui pensent que l'opinion philosophique a été trop sévère pour Victor Cousin et que le temps est peut-être proche où elle se montrera plus équitable. Déjà le beau livre où Paul Janet expose l'œuvre de son maître (*V. Cousin et son œuvre*, Paris, 1885), marque un premier pas dans cette voie. Jouffroy est un philosophe, dont on a toujours respecté et admiré la parfaite sincérité et le généreux amour de la vérité. Son *Cours de droit naturel* qu'on ne lit plus guère, tout en s'en inspirant, renferme de très belles pages : on ne peut les relire sans éprouver un sentiment de vive sympathie pour un effort si consciencieux et si loyal. Quant au livre de Paul Janet, *La Morale*, qu'on peut considérer comme la forme la plus récente et

la plus parfaite de la morale éclectique, c'est à nos yeux un des plus beaux livres de morale qui aient été écrits pendant le XIXe siècle, et c'est certainement le meilleur que nous ait laissé cet esprit si sûr qui alliait tant de fermeté à tant de droiture, tant de pénétration à tant de justesse. Loin de nous donc la pensée de manquer d'égard à la mémoire de maîtres respectés et qui ont, quoi qu'on en puisse dire, fait honneur à la pensée française ; il s'agit uniquement, dans l'étude qui va suivre, de soumettre à l'examen les thèses qu'ils ont soutenues. On peut apparemment critiquer les doctrines sans cesser de rendre hommage aux mérites des auteurs.

I

L'école éclectique définit ordinairement la morale : la science du devoir. Et pour déterminer la nature de ce devoir, on pose en principe qu'il est une loi morale. Cette loi ou règle s'applique à des êtres intelligents et libres. Par suite, deux caractères lui appartiendront : l'obligation et l'universalité. Le principe une fois posé, on passera en revue les « divers motifs de nos actions », on examinera ceux qui présentent ou ne présentent pas ce double caractère, et l'on reconnaîtra que le devoir seul les possède. Rien de plus simple et de plus clair assurément que cet exposé. Mais il est surprenant qu'on ne semble pas s'apercevoir qu'il renferme une pétition de principe. En effet quelle est cette loi? Ce n'est ni la loi divine révélée par Dieu aux hommes, puisqu'on a la prétention de fonder, non pas une religion, mais une science. Ce n'est pas davantage une loi naturelle, dans l'acception scientifique du mot, puisque les lois de la nature sont des lois nécessaires. C'est une loi d'un caractère particulier, analogue à la fois aux lois humaines puisqu'elle s'adresse à des volontés, et aux lois de la nature puisqu'on la suppose immuable. Bref c'est précisément la loi même du devoir obligatoire et universel. Dire qu'il existe une loi morale en ce sens, c'est affirmer *a priori* l'existence du devoir, et dès lors à quoi bon aller plus loin? la morale est terminée. Il est trop clair en effet que si l'on commence par exiger qu'une loi de la conduite humaine présente les caractères du devoir, le devoir seul satisfera aux exigences de la définition. On peut s'épargner toute la série de développements qu'on a coutume de mettre à la suite, mais si l'on croit démontrer quelque chose ou avancer d'un pas, on se trompe. Le cercle vicieux est d'autant plus inexplicable que la définition de la morale dont il s'agit est formellement repoussée par les systèmes de morale que l'on se propose de combattre. Ni les positivistes, ni

les évolutionnistes, ni les utilitaires, ni les empiristes, ni même bon nombre de rationalistes notables n'ont jamais souscrit, ni pu souscrire à une définition de ce genre. Quelle logique, quelle méthode a jamais autorisé un philosophe à réfuter l'adversaire au nom d'un principe qu'il n'admet pas?

Dira-t-on que le principe posé est par lui-même d'une évidence telle, et, à la manière des axiomes mathématiques, s'impose si irrésistiblement à la raison, qu'on peut passer outre aux difficultés soulevées par les adversaires? Y a-t-il une proposition plus certaine que celle-ci : la conduite humaine doit être soumise à une loi et la morale est la recherche de cette loi? Il faut bien convenir que, pour un homme de notre temps, l'idée d'une loi ainsi conçue paraît toute naturelle et nécessaire. Mais c'est une question de savoir si cette manière d'entendre la morale n'est pas une conception toute religieuse qui nous est rendue familière par l'éducation, de longs siècles de tradition chrétienne et d'hérédité, et si, en prenant pour accordée la définition dont il s'agit on ne confond pas le point de vue religieux ou théologique et le point de vue proprement philosophique? Ce qui peut donner à penser qu'il en est ainsi, c'est que cette conception a fait défaut aux plus grands esprits de l'antiquité, à ceux-là même qui ont le plus profondément réfléchi sur les choses morales, et en ont porté la science à une hauteur qui n'a peut-être jamais été dépassée. Sans doute, l'idée que la morale est un commandement, une loi impérative, qu'elle repose tout entière sur la soumission de la volonté humaine à un principe supérieur, a si profondément pénétré l'esprit moderne, que nous avons peine à comprendre qu'elle n'ait pas toujours été admise par tout le monde. Elle nous est devenue si naturelle que nous la prêtons volontiers aux anciens et que nous croyons la trouver dans leurs œuvres. Beaucoup éprouvent un certain étonnement et même quelque chose de plus lorsqu'ils entendent soutenir, comme nous l'avons fait dans une étude récente (V. *La morale ancienne et la morale moderne*, *Revue philosophique*, 1er janv. 1901), que les anciens n'ont pas eu l'idée de loi morale, et qu'il n'y a pas de termes dans les langues grecque et latine qui correspondent exactement aux idées de devoir, d'obligation, de responsabilité. On peut cependant chercher dans les livres anciens : on n'y trouvera pas les idées que ces mots expriment, quelque disposé que l'on soit à solliciter les textes. Non seulement elles n'y sont pas, mais il est aisé de comprendre qu'elles ne peuvent pas y être. Tous les philosophes de l'antiquité, divisés sur tant de points, sont unanimes à considérer la morale comme la recherche du bonheur. Or, quand on a défini le bonheur, il est

inutile ou même absurde d'ajouter que nous sommes tenus de le rechercher. On n'a jamais eu besoin de contraindre les gens à poursuivre leur bonheur. Ils y vont bien d'eux-mêmes. Si donc on donne une autre définition de la morale, on est libre assurément, mais on doit justifier sa définition, et on n'a pas le droit de poser *a priori* un principe qui met hors de la morale Platon et Aristote, Zénon et Marc-Aurèle.

Objectera-t-on que malgré la puissance de leur génie, les grands hommes d'autrefois n'ont pas pu s'élever aux notions essentielles sur lesquelles repose la morale, et que le progrès a consisté précisément à substituer ces conceptions nouvelles aux notions encore rudimentaires dont ils se contentaient, à peu près comme certaines branches nouvelles des mathématiques reposent sur des notions inconnues aux Anciens? Mais outre qu'il serait singulier que des notions si simples eussent échappé à de si grands esprits, et que la morale eût dû attendre si longtemps pour trouver sa véritable base, il est aisé de voir que les idées dont on parle, loin d'être des conquêtes de l'esprit moderne, sont aussi anciennes que l'humanité. Il suffit, en effet, pour les suggérer sous leur forme la plus simple, de connaître les lois instituées par les hommes: mais surtout on les trouve dans toutes les religions, même les plus primitives, s'il est vrai que toutes ou presque toutes représentent les préceptes moraux comme des commandements divins, des ordres émanés d'une autorité supérieure. Il n'en reste pas moins certain que les grands philosophes d'autrefois n'ont pas fait usage de ces notions et n'ont pas créé de termes qui les désignent clairement, parce qu'ils voulaient fonder la morale d'une manière purement rationnelle et sans faire intervenir aucune autorité en dehors de la raison. Mais il y a mieux.

Ce ne sont pas seulement les Anciens, ce sont aussi tous les philosophes modernes jusqu'à Kant et peut-être quelques Écossais qui ont ainsi compris la morale. Ni Descartes quand il touche aux questions morales dans les *Lettres à la princesse Élisabeth*, ni Malebranche dans son *Traité de Morale* ne se sont placés à un autre point de vue. Quant à Spinoza, non seulement il n'admet pas comme un principe que la raison aperçoive l'idée d'obligation, mais il déclare en propres termes que, réduite à elle-même, sans la Révélation, la raison ne passerait jamais de l'idée du bien à l'idée de la loi [1]. On ne dira du moins, ni que ce philosophe n'a pas connu la puissance de la raison, ni qu'il a ignoré les conceptions modernes,

1. *Traité théologico-politique*, ch. XVI, p. 561, t. I, éd. van Vloten.

et que la loi morale n'était pas encore inventée à la fin du XVIIIe siècle. Le bon Jouffroy, dans son *Cours de Droit naturel* (leçon XVI[e]), voyant que Leibnitz et Bossuet considèrent la morale comme la recherche du bonheur, ne peut contenir son étonnement, et s'évertue à trouver des circonstances atténuantes pour excuser une telle aberration. Il faut arriver jusqu'à Kant, et aux éclectiques qui ont concilié, à leur manière, les idées de ce philosophe avec celles de l'antiquité, pour rencontrer la doctrine de l'obligation et du devoir. Assurément, on a bien le droit de considérer cette dernière doctrine comme une conquête définitive de la science humaine et comme marquant un progrès considérable dans la recherche de la vérité. Nous reviendrons plus loin sur ce point, mais au moins devrait-on, quand on se met en opposition avec presque toute la tradition philosophique, justifier la proposition d'où l'on part, et ne pas poser comme évidente, sous prétexte qu'elle est d'accord avec le sens commun d'aujourd'hui, une définition que la grande majorité des philosophes de tous temps a ou ignorée ou formellement repoussée.

Chose singulière, la morale éclectique, après avoir posé sa définition, n'y reste pas fidèle, et après avoir commis une pétition de principe, elle se met en contradiction avec elle-même. Si en effet elle était conséquente, si le devoir ou la loi obligatoire était l'objet essentiel de la morale, c'est de cette idée ou de ce principe que devraient être déduites toutes les autres notions morales, et avant tout, la définition du bien et du mal. Il faudrait dire avec Kant que le bien est ce qui est commandé, et non pas que ce qui est commandé est le bien. Or c'est précisément le contraire que fait l'école éclectique; et, comme on le verra plus loin, elle a toujours refusé de suivre Kant jusqu'au bout. Dès lors ne conviendrait-il pas de dire avec les Anciens et avec tout le monde que la morale a pour objet le Bien, le souverain Bien, et il resterait à prouver ensuite que le bien est obligatoire, mais au moins ne faudrait-il pas préjuger la question par une définition arbitraire, et admettre comme évident ce qu'il s'agit d'établir.

II

La morale une fois définie, l'éclectisme entreprend d'exposer et de réfuter la morale de l'intérêt, et sous ce nom il désigne à la fois l'hédonisme sous toutes ses formes et l'utilitarisme contemporain. Nous ne voulons pas soulever ici de questions historiques et nous ne rechercherons, ni si Bentham est bien un moraliste, ni si le

résumé qu'on donne ordinairement de sa doctrine, presque toujours d'après Jouffroy, est bien exact[1].

Il est un point toutefois qu'il faut signaler en passant. On peut s'étonner qu'une école dont l'un des mérites les plus incontestables est d'avoir restauré l'étude de l'histoire de la philosophie, ait commis la grave erreur de confondre la morale d'Épicure avec la philosophie utilitaire. Quelque analogie qu'on puisse signaler, il y a pourtant bien de la différence entre l'utilitarisme avisé et confortable des philosophes anglais et la doctrine de l'Athénien qui disait : « avec un peu de pain et d'eau, je rivalise de félicité avec Jupiter », ou encore : « le sage est heureux jusque dans le taureau de Phalaris ».

De la discussion à laquelle l'éclectisme soumet la morale utilitaire, il n'y a rien à dire si ce n'est qu'elle porte entièrement à faux. Elle se borne en effet à établir que l'intérêt ne présente pas les caractères d'obligation et d'universalité, ou, en d'autres termes, que l'intérêt n'est pas le devoir tel que le définit l'éclectisme. Mais les utilitaires le savent fort bien et ils en sont toujours convenus. On se contente de dire que l'intérêt est trop mobile et trop variable pour servir de principe à une loi ; il n'est cependant pas établi qu'en fait l'amour du plaisir, ou de la richesse ou des honneurs soient parmi les hommes des motifs d'action moins constants et moins universels que l'idée abstraite du devoir. Au surplus, en présentant comme à peu près identiques le plaisir, l'intérêt, l'utilité privée ou publique, le bonheur, l'éclectisme se condamne nécessairement à rester dans le vague et s'interdit toute discussion précise. Que l'on compare la réfutation que donne l'éclectisme de la morale du plaisir à celle qui se trouve dans le *Philèbe* de Platon, et on pourra mesurer la distance qui sépare d'une réfutation superficielle et sommaire une discussion sérieuse et approfondie.

L'un des plus graves reproches que l'on puisse adresser à l'Éclectisme c'est d'avoir, par la manière dont il expose et discute la morale de l'intérêt, faussé toutes les idées et créé de fâcheuses confusions. Grâce à lui en effet, dans l'esprit de presque tous nos contemporains, les expressions telles que égoïsme, utilitarisme, recherche du bonheur sont devenues à peu près synonymes, et, quand on parle d'eudémonisme, on pense tout de suite à la morale hédoniste. On en est venu à prendre la recherche du bonheur comme une des formes de l'égoïsme. Il en résulterait, si cela était vrai, que tous les philosophes, à l'exception de Kant, seraient utilitaires ou égoïstes,

1. Voir à ce sujet la belle étude de M. Élie Halévy, *la Révolution française et la doctrine de l'utilité*.

car, on l'a vu, ils sont tous eudémonistes, et ce serait une conséquence grave. En fait il n'est vraiment pas permis de dire qu'Aristote en disant que la vertu est la première condition du bonheur, Malebranche en identifiant le bonheur avec l'ordre, Spinoza en le faisant résider dans l'amour intellectuel de Dieu, et Leibniz en le considérant comme la perfection, aient été des utilitaires ou des égoïstes. L'éclectisme a mal servi sa propre cause en abandonnant à la morale de l'intérêt le principe du bonheur, et en laissant accréditer cette opinion qu'il n'y a pas en ce monde d'autre félicité que le bien-être physique. Il serait temps peut-être de réagir contre une confusion d'idées qui a trop duré. Paul Janet avait un peu timidement donné l'exemple en s'appropriant ce qu'il appelait l'eudémonisme rationnel d'Aristote. Il faudrait aller plus loin et dire sans ambages que l'eudémonisme est seul rationnel. Il n'est pas de morale en effet qui ne finisse par faire au bonheur sa part. On peut le dédaigner en apparence, on y revient tôt ou tard. Kant lui-même, dans un chapitre final de la *Critique de la Raison pratique* consacré au Souverain Bien, finit par déclarer que la vertu doit être récompensée, et que le Souverain Bien implique l'identité du bonheur et de la vertu. Il est vrai que selon lui il ne faut pas tenir compte dans la pratique de cette idée. C'est un secret qu'il faut tenir caché, c'est une sorte de surprise qu'on réserve pour la fin. L'Éclectisme dit à peu près la même chose, mais, en vérité, que signifie alors la théorie du désintéressement absolu comme condition essentielle de la moralité? Si la raison exige réellement que la vertu soit récompensée, est-ce là une chose dont un homme raisonnable puisse ne pas tenir compte dans sa conduite, est-ce une vérité qu'il faille tenir secrète ou qu'on puisse oublier une fois qu'on l'a connue, et pourquoi nous défendre de nous en souvenir? L'accomplissement du bien présente-t-il pas par lui-même assez de difficultés, et faut-il qu'on ne les augmente à plaisir? Si l'espoir d'une récompense peut être un secours pour l'humanité, par quel étrange et absurde rigorisme veut-on que nous nous en privions? La morale chrétienne s'est bien gardée de telles exagérations. Si elle demande à l'homme de renoncer au bonheur sur la terre, c'est expressément dans l'espérance d'un bonheur futur, et elle ne défend pas d'y penser. Elle a reculé le but que la morale ancienne plaçait dans la vie actuelle, mais c'est toujours le bonheur qu'elle nous assigne comme fin dernière. Le christianisme est ainsi eudémoniste à sa manière. Et, qu'on veuille bien y réfléchir, toute morale, qu'elle l'avoue ou non, finit toujours par être eudémoniste.

Cependant, et nous touchons ici au point le plus délicat de la

question, c'est la prétention des éclectiques de ne l'être à aucun degré. Par là ils ont en quelque sorte déplacé l'axe de la morale et fait dévier cette science. A force de réfuter la morale de l'intérêt, ils ont fini par croire qu'il n'y avait aucune place pour l'intérêt dans la morale. A force de montrer que l'utile n'est pas le souverain Bien, ils se sont persuadés qu'il n'est pas un bien et même ont été jusqu'à le considérer comme un mal. C'est en effet une question assez embarrassante que celle de savoir comment ils entendent les rapports de l'utile et de l'honnête et, sur ce point, il semble bien que leur pensée ait plus d'une fois varié. A ne consulter que leurs traités de morale, il y a entre l'utile et l'honnête opposition radicale; du moins on n'y parle de l'utilité que pour la flétrir et l'opposer à la vertu. Ce n'est pas cependant qu'on ose soutenir que la recherche de l'utile n'est pas permise en une certaine mesure, mais si on lui fait une place dans la vie, on l'exclut de la morale. Il est curieux de suivre sur ce point les oscillations de la pensée éclectique et de voir par quelle marche insensible elle a passé, sans s'en rendre compte, d'une proposition évidente et incontestée à une thèse insoutenable. Elle a d'abord admis avec Jouffroy et presque tous les moralistes la différence de l'utile et de l'honnête; mais cette différence chez Jouffroy encore comme chez les Anciens n'est pas une opposition; au contraire elle cache une identité véritable; au fond, l'intérêt très bien entendu ne diffère pas du devoir, et la plus grande habileté est d'être honnête. Jouffroy, guidé par son bon sens, s'exprime de la manière la plus claire : « Je ne condamne pas l'intérêt bien entendu, je le légitime au contraire comme élément de l'ordre, et j'en fais un devoir dans beaucoup de cas [1] ». « Le plus grand intérêt de la passion est ordinairement d'être sacrifiée à l'égoïsme, et le plus grand intérêt de l'égoïsme, d'être sacrifié à l'ordre [2]. » Mais, selon Jouffroy, il faut fermer les yeux sur cette identité entre l'intérêt personnel et l'ordre universel. Ce n'est pas, comme le disaient les Anciens, parce que mon bien est d'accord avec le bien universel que je dois l'accomplir; j'ai le devoir de m'oublier moi-même, pour songer uniquement à la totalité des choses, en un mot, d'agir comme une pure raison. Je dois me conduire comme si je ne le savais pas; malgré cette identité. « Il y a un abîme entre l'action accomplie par intérêt et l'action accomplie par devoir [3]. » Une pareille thèse est déjà bien difficile à admettre, car enfin si l'identité reconnue est réelle, pourquoi n'en pas tenir

1. *Cours de droit naturel*, I, p. 49.
2. *Id.*, p. 52.
3. *Id.*, p. 41.

compte? mais il y a mieux, et l'éclectisme, non content de distinguer l'intérêt individuel et l'intérêt universel, a fini par les opposer l'un à l'autre et par exiger le sacrifice du premier au second.

Déjà Victor Cousin, dans son traité *du Vrai, du Beau, du Bien*, avait esquissé une doctrine toute différente; et il n'est pas sûr que Jouffroy lui-même n'ait pas quelquefois un peu incliné de ce côté. Pour Victor Cousin il n'est plus question d'accord entre le motif supérieur et le motif inférieur; il ne s'agit plus que de désintéressement absolu et de sacrifice. L'homme n'a pas à savoir si son bien est un fragment du bien universel et si, en pratiquant le devoir, il rencontrera le bonheur. Jouffroy lui-même a des paroles dédaigneuses pour les doctrines qui, comme la morale chrétienne, promettent dans l'autre vie une récompense à la vertu : «.... la doctrine qui conseille à l'homme d'être vertueux pour gagner les récompenses d'une autre vie, cette autre forme de l'égoïsme, implique le même cercle vicieux, et ne diffère de la précédente que pour être plus grossièrement intéressée; les partisans de cette doctrine sont les Benthamistes de la vertu » (I,400). C'est, a-t-on dit, comme un placement usuraire. Ainsi qu'il devait arriver, les disciples n'ont pas manqué d'exagérer la doctrine du maître, et c'est devenu une maxime courante que la moralité commence au moment où l'agent moral a fait entièrement abnégation de lui-même. Entre la nature inférieure et la nature supérieure, il n'y a plus seulement différence mais conflit et opposition radicale. Non seulement la moralité n'implique pas, mais il semble qu'elle exclut le bonheur. La nature et la raison sont en guerre l'une avec l'autre. Il resterait cependant à concevoir ce que pourrait être un sacrifice qui ne servirait à rien et ne profiterait à personne; et si une telle conception est évidemment absurde, il s'ensuit qu'on ne peut définir le sacrifice lui-même sans faire intervenir l'idée d'un intérêt ou d'un profit, d'une utilité quelconque. Le sacrifice en soi, l'abnégation absolue tels que les réclame l'éclectisme sont des non-sens. Il faut avoir le courage de dire qu'on ne sacrifie jamais un intérêt qu'à un intérêt supérieur, et que le suprême intérêt de l'homme est le suprême bien. C'est ce que les stoïciens avaient très bien vu quand ils disaient que le caractère du bien c'est d'être utile, ὠφελεῖν, de même que le propre de la chaleur est de chauffer (Diog. Laert., VII, 103). On n'a jamais eu dans l'antiquité cette idée singulière de séparer et d'opposer radicalement le bien et l'utile. D'ailleurs les Éclectiques souscrivent ordinairement à cette pensée de Kant qu'il ne s'est jamais accompli dans le monde un réel acte vraiment moral, c'est-à-dire inspiré uniquement par l'idée abstraite du Devoir. D'où il suit, car il n'y a

pas lieu d'attendre de l'avenir ce que le passé n'a pas donné, que le but assigné à l'homme est parfaitement inaccessible.

Dès lors quelle est cette morale, et pourquoi l'enseigne-t-on à la jeunesse? Elle ne saurait convenir qu'à des héros, qu'à des saints, mais on devrait se rappeler qu'on s'adresse à des hommes. Nous ne songeons à méconnaître ni la générosité, ni l'élévation, ni la noblesse d'âme des défenseurs de la morale éclectique, mais pour avoir placé le but trop haut, elle l'a manqué. La morale éclectique est une morale surhumaine. C'est d'une morale humaine que nous aurions besoin. Tel qu'il se présente encore aujourd'hui dans les livres destinés à l'éducation de la jeunesse, l'éclectisme renchérit en austérité et en sévérité sur la morale stoïcienne et sur la morale chrétienne.

Cicéron suivant ses modèles grecs dans le *De officiis*, après avoir traité de l'honnête, consacre tout un livre à l'utile, et un troisième aux rapports de l'utile et de l'honnête. De même la morale chrétienne distingue deux degrés dans la perfection morale. Sans doute les héros et les saints pratiquent le renoncement absolu : le royaume de Dieu n'est pas de ce monde. Mais d'abord, ce sacrifice doit être récompensé par la béatitude dans la vie future, et d'autre part, le christianisme a bien compris qu'une telle doctrine n'était pas à la portée de tout le monde. Au-dessous de ce degré supérieur il a admis une morale plus accessible à la faiblesse humaine, et cette morale il l'a purement et simplement empruntée aux anciens, soit qu'avec saint Ambroise[1] il s'approprie le *De officiis* de Cicéron, soit qu'avec saint Thomas, il fasse sienne la doctrine d'Aristote qu'il enseigne encore aujourd'hui. L'éclectisme au contraire, en séparant violemment le bien moral et le bonheur, se met véritablement en dehors de l'humanité. La morale qu'il enseigne peut bien, par ses subtilités et son raffinement, séduire quelques beaux esprits, elle ne saurait en raison de ses exagérations avoir aucune influence pratique. Le premier soin des jeunes gens à qui on l'enseigne, lorsqu'ils sont aux prises avec les réalités de la vie, est de l'oublier ou d'en sourire. On pourrait dire de cette morale ce que Pascal disait de la vertu stoïque (*Entretien de Pascal avec M. de Sacy*) : « Qu'on peint avec une mine sévère, un regard farouche, le front ridé et en sueur, dans une posture pénible et tendue, loin des hommes, dans un morne silence et seule sur la pointe d'un rocher : fantôme capable d'effrayer les enfants... » A l'encontre de Socrate, dont

1. Voir la belle étude de M. Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle*, Paris, Masson, 1895.

cependant il invoque volontiers l'autorité, l'éclectisme a fait monter la morale de la terre vers le ciel, il faudrait une fois encore l'en faire descendre.

III

La discussion de la morale du sentiment est une des nouveautés de l'éclectisme. On ne trouve rien de pareil dans les livres de morale de l'antiquité; c'est seulement chez les philosophes écossais du XVIII[e] siècle qu'on la voit apparaître pour la première fois. A vrai dire, le sens de ce mot n'est pas toujours très précis ou plutôt, on désigne sous ce nom plusieurs conceptions assez différentes. La plus connue est celle qui porte le nom d'Adam Smith, la théorie de la sympathie et du spectateur impartial. Jouffroy l'a en quelque sorte popularisée en la résumant, et sans contester qu'elle soit assez curieuse, il semble bien qu'on en ait surfait la valeur ou l'importance. Réduite à ce qu'elle a d'essentiel, cette doctrine repose sur un principe inventé au XVIII[e] siècle par les philosophes anglais ou écossais, adopté sans discussion, aussi bien par l'éclectisme que par le positivisme qui s'est borné à lui donner le nom nouveau et barbare d'altruisme, cette doctrine pose en principe qu'il y a un sentiment naturel au cœur de l'homme, une disposition innée qui le porte à aimer son semblable et cet instinct, tendance ou penchant primitif qui est présenté comme aussi primordial et irréductible que l'instinct même de conservation ou l'amour de soi. Cette thèse est acceptée à peu près sans exception par tous les systèmes modernes. Elle n'est cependant pas aussi évidente qu'elle le paraît, et, avant d'accorder une telle prémisse, un peu de réflexion et de critique seraient nécessaires. Sans reprendre les idées de Hobbes et de Spinoza qui sont tout opposées, sans remonter jusqu'à La Rochefoucauld, à Helvétius et à nos philosophes français du XVIII[e] siècle, qui expliquent tout autrement les soi-disant inclinations bienveillantes de la nature humaine, il ne paraît pas qu'à observer impartialement les faits, à voir comment les hommes se conduisent les uns envers les autres, soit à l'état primitif, soit dans les circonstances exceptionnelles où le lien social est relâché et où l'état de nature reparaît, l'homme soit naturellement l'ami de l'homme. C'est bien plutôt le contraire qui paraît vrai, et la formule en question est digne de rejoindre les fadaises sentimentales, comme la fameuse maxime que l'homme est bon au sortir des mains de la nature.

Il est assez remarquable que ce penchant soi-disant primitif ait échappé à l'analyse pourtant pénétrante et ordinairement exacte des

anciens. Ils n'en font jamais mention. Bien plus, il suffit d'un peu d'attention pour voir qu'historiquement l'idée de la sympathie a précédé le sentiment de la sympathie. L'expression même de sympathie a été employée pour la première fois par les stoïciens. Ils en ont développé l'idée avec la plus grande précision. C'est de leur esprit que s'inspire le vers si souvent cité de Térence. Cependant on s'accorde à reconnaître que le sentiment proprement dit de la bienveillance, en dehors de toute réflexion et de tout raisonnement, et surtout la charité n'est apparue dans le monde qu'avec le christianisme. Il y aurait donc lieu de se demander si les sentiments bienveillants qui font aujourd'hui partie, nul ne le conteste, de la conscience moderne, au lieu d'être un instinct, une possession naturelle de l'âme humaine, ne sont pas au contraire une conquête assez lentement accomplie, soit par le développement régulier de la pensée rationnelle, soit de toute autre manière dont on voudra l'expliquer. Il se pourrait qu'il y eût une illusion analogue à celle que nous avons déjà rencontrée en parlant de la morale de l'intérêt.

On a vu comment, interrogeant le sens commun, c'est-à-dire l'ensemble d'opinions et d'idées que s'est formé l'esprit moderne sous l'influence du christianisme et de la tradition, l'éclectisme, après Kant, y rencontrant l'obligation qui fait désormais partie intégrante de la conscience moderne, a détaché cette idée en la prenant pour primitive et a essayé d'en faire le principe d'une morale rationnelle. On pourrait se demander si de la même façon rencontrant dans la conscience actuelle le sentiment de la sympathie qui en est inséparable, les philosophes écossais n'ont pas essayé de fonder une morale sur un sentiment qui leur a paru primitif alors qu'il était surtout d'origine chrétienne. Mais ce n'est pas ici le lieu de discuter à fond une question de cette importance. Nous avons voulu seulement montrer qu'il y a là un problème méconnu par l'éclectisme, ou, comme il arrive souvent, trop légèrement traité par lui. Il n'est que juste d'ajouter que l'école positiviste et bien d'autres encourent le même reproche.

Quoi qu'il en soit, l'éclectisme tient pour certain que la sympathie de l'homme pour l'homme est un penchant primordial. Il lui rend hommage et la traite avec faveur. Il consent même à lui faire une place. La critique porte uniquement sur ce point que le sentiment ne saurait servir de point de départ à une doctrine morale. Mais quelle est au juste la place qu'on lui fait? On accorde que, comme l'intérêt, il peut bien inspirer certaines actions humaines, mais ces actions n'ont rien de moral. En d'autres termes, si on lui fait une

place dans la vie, il n'en a pas dans la morale. En effet une action n'est morale que si elle est inspirée exclusivemeut par l'idée de l'ordre universel, et de même que le moindre retour sur soi-même suffit à lui enlever son caractère de désintéressement, le moindre élan du cœur lui fait perdre son caractère moral. La Moralité perdrait tout ce que gagnerait la bonté. L'éclectisme n'insiste pas volontiers sur ces conséquences pourtant nécessaires de ses principes. Cependant il faut bien qu'il en arrive à considérer comme une forme de l'égoïsme la théorie qui prescrit de prendre plaisir à rendre service à autrui.

Une autre forme de la morale du sentiment est celle qui explique toutes les notions morales par l'amour du bien. Comme la précédente et plus encore peut-être elle est célébrée avec éloquence, mais éconduite pour les mêmes raisons; pour faire le bien, il faut ne pas l'aimer. L'homme vertueux ne doit toujours s'inspirer que d'un principe purement rationnel. On n'examine pas la question de savoir si, comme le pensait Spinoza, un vrai rationaliste cependant, l'âme humaine n'est pas faite de telle sorte qu'elle n'agisse jamais sous l'influence d'une pure idée et que toute idée donnée doive pour être active revêtir la forme d'un sentiment. Même, chose curieuse, certains éclectiques se rangeraient volontiers à l'avis de Spinoza. Il en résulterait, l'acte moral étant, par définition, celui qui n'est inspiré que par l'idée de la loi, qu'il est radicalement impossible à l'homme d'accomplir un seul acte vraiment moral. Mais c'est là une conséquence qu'on préfère ne pas voir. Du moins on n'y insiste pas. L'éclectisme dissimule souvent l'incertitude de ses doctrines sous le vague des formules.

On n'aime pas à dire que ce n'est pas faire le bien que de le faire par bonté. Cependant c'est l'excellent Jouffroy qui a écrit cette page [1] : « A cette classe de systèmes égoïstes s'en rattache un qui mérite une mention particulière : c'est celui de ces philosophes qui, ayant observé que de toutes les émotions agréables, celle qui suit l'accomplissement du devoir est à la fois la plus douce et celle qu'il est le plus en notre pouvoir de nous donner et le moins au pouvoir des autres de nous enlever, ont pensé que le meilleur moyen d'être heureux était de rechercher avant tout cette émotion, et, pour l'obtenir, de sacrifier, s'il le fallait, toutes les autres. Il est arrivé plus d'une fois dans les siècles d'égoïsme qu'un tel système ait valu à ses auteurs la réputation de restaurateurs et de vengeurs de la moralité; et cependant, Messieurs, vous voyez que dans ce système, le

1. *Cours de droit naturel*, I. 400.

plaisir reste la fin, et que la vertu n'est qu'un moyen ; en sorte qu'il est aussi parfaitement égoïste que celui de Hobbes ou d'Épicure. Mais il est infiniment plus absurde : car la vertu transformée en moyen de plaisir cesse d'être la vertu et ne donne plus le plaisir ; si bien que le système abolit le résultat qu'il conseille à l'homme de poursuivre. » Cette exagération de la morale éclectique qui s'est visiblement laissé entraîner par Kant, est un des traits qui marquent le mieux combien elle s'éloigne de la morale ancienne, et, disons-le, de la véritable morale. Jouffroy avait bien plus raison qu'il ne pensait quand il disait que la véritable solution du problème moral se rencontre encore dans l'antiquité (II, 246). Platon dans *le Banquet* commence par réfuter les théories qui font de l'Amour un dieu ; toute la première partie du dialogue est un réquisitoire contre l'Amour, mais du moins pourvu que ce sentiment soit d'accord avec la raison et se mette au service des Idées, il ne refuse pas de lui faire une place dans la vie du sage ; et on sait quelle place. Aristote en exposant sa théorie de la vertu ne manquait pas de remarquer, qu'ici comme partout, le plaisir accompagne l'acte et l'achève, et qu'ainsi la vertu par le bienfait de la nature porte en elle-même sa récompense. L'austère Stoïcisme lui-même l'a suivi sur ce point.

Si le plaisir aux yeux de Chrysippe n'est pas un bien, il y a du moins une heureuse disposition, une joie qui s'attache naturellement à l'action vertueuse, et ainsi on pouvait dire *virtutis præmium ipsa virtus*. Pour tout esprit non prévenu la perfection morale réside bien moins dans la soumission morose et contrainte à une loi abstraite que dans l'élan spontané de la nature vers le bien et l'accomplissement joyeux de la vertu. Faire le bien non parce qu'on y est forcé, mais parce qu'on l'aime, se sentir porté par un élan du cœur vers le but que la raison découvre, contribuer au bonheur des autres et au bien universel sans autre espoir de récompense que le plaisir même qu'on trouve dans l'action, voilà ce que le sens commun ne comprend peut-être pas aisément, mais ce qu'il n'a jamais refusé d'admirer. Quelques-uns penseront peut-être que cette sorte de dilettantisme moral est la suprême élégance et la suprême vertu. Il fallait Kant et l'éclectisme pour interdire à l'homme de bien de prendre du plaisir à faire le bien.

IV

Après la partie négative vient la partie positive de la morale éclectique. Nous arrivons au problème capital de toute morale : la définition du bien. L'Éclectisme ne peut, ni rester fidèle à la concep-

tion des anciens philosophes parce qu'il veut conserver la théorie kantienne de l'obligation, ni s'en tenir strictement à Kant parce qu'il voit bien que sa thèse est inacceptable et qu'il ne peut abandonner entièrement la conception traditionnelle du bien en soi. Il en est réduit à concilier à sa manière, c'est-à-dire à rapprocher sans les joindre, à juxtaposer deux thèses différentes et même au fond contradictoires. Examinons rapidement ces trois points.

La solution du problème du souverain Bien chez les Anciens, quelles que fussent les divergences des écoles sur le contenu de cette définition était, au moins en ce qui concerne le principe, très simple et très claire. Jamais ils n'ont séparé l'idée du bien de celle du bonheur. Il ne leur serait jamais venu à l'esprit de parler d'un bien universel qui n'aurait pas été, en même temps, le bien de l'individu chargé de le réaliser. Le fait même de ne pas assurer le bonheur de celui qui l'accomplissait aurait paru une raison suffisante de ne pas lui donner le nom de bien. Ils ont pu, ainsi que le fait Jouffroy, distinguer le bien individuel et le bien universel, mais, tandis que Jouffroy, quand il y a coïncidence entre les deux biens, veut que nous détournions en quelque sorte les yeux de cet accord pour ne penser qu'à l'ordre universel, pour les Anciens au contraire c'était cet accord même qui permettait à chacun de considérer comme son bien l'ordre universel de la nature. L'admirable théorie d'Aristote admise d'ailleurs par les éclectiques qui n'en tirent aucun parti, selon laquelle le plaisir accompagne l'acte à tous ses degrés, leur permettait d'établir qu'à tous les moments de sa vie, en travaillant à réaliser l'ordre naturel, c'est-à-dire en remplissant sa fonction propre, l'homme était récompensé par un bienfait de la nature. Le bonheur, à divers degrés, correspondait à la hiérarchie des fonctions; comme ces fonctions étaient la vertu même, la plus pure félicité suivait le plus haut exercice de la pensée. Sur ce point essentiel et malgré les réserves qu'ils ont pu faire sur le rôle du plaisir sensible, les stoïciens ne différaient pas d'Aristote. Ils ne se faisaient aucun scrupule de dire que le bien de l'homme lui est utile et c'est pourquoi ils pouvaient affirmer que le sage est heureux en se conformant à la volonté de Jupiter. Dans cette théorie, la question de savoir pourquoi l'individu doit travailler au bien universel était résolue ou plutôt ne se posait pas. C'est un axiome qui n'a jamais été contesté que tout être cherche son bonheur. Le bien et l'action sont liés par un rapport synthétique qui est le bonheur. L'éclectisme ne pouvait accepter une thèse aussi simple; c'eût été, pour parler son langage, retomber dans la morale utilitaire; d'ailleurs il est clair que la théorie ancienne exclut toute idée d'obligation; il serait absurde et

même un peu ridicule de commander à un être de rechercher son bonheur et de prendre un ton de commandement et un air de menace pour lui prescrire d'être heureux. Il fallut donc séparer les idées si étroitement liées du bien et du bonheur, définir le bien d'une manière toute abstraite et rationnelle, en écartant soigneusement tout ce qui le rend profitable ou avantageux. Désormais le bien n'est plus bon pour celui qui l'accomplit. Telle est la thèse de l'Eclectisme. Quelles que soient les réserves qu'on puisse faire sur les conclusions auxquelles Kant a été conduit, il faut rendre à ce puissant génie un hommage mérité. Il a vu, avec une admirable sûreté de coup d'œil, l'incompatibilité absolue qui sépare la doctrine ancienne du point de vue auquel il entendait se placer : d'une part, l'ensemble de ses recherches lui interdit d'admettre un bien en soi, d'autre part, il a très nettement compris que le bien en soi, s'il pouvait être connu, n'agirait sur l'homme que par l'intermédiaire d'un attrait, d'un désir et par suite d'un plaisir, c'est-à-dire, en son langage, qu'il y aurait quelque chose de pathologique dans la tendance qui nous porte vers le bien. Or il voulait constituer une morale *a priori* fondée sur des idées pures; dès lors il était indispensable d'écarter toute considération empirique de bien individuel; c'est pourquoi, selon lui, la morale doit reposer uniquement sur le principe *a priori* de l'obligation ou du devoir. Il a eu parfaitement conscience de la révolution qu'il accomplissait et de l'opposition absolue qui sépare sa doctrine du dogmatisme ancien. Entre le bien considéré comme une chose en soi et le devoir, il n'y a pas de conciliation possible. L'un des deux doit céder le pas et se subordonner à l'autre. Pour Kant, c'est le bien qui se subordonne au devoir. C'est par le devoir que le bien doit s'expliquer. C'est l'idée d'obligation qui est l'unique principe d'où dérivent toutes les idées sans exception, et celui-là est infidèle à la lettre comme à l'esprit du kantisme, qui essaie de maintenir le bien en dehors de l'idée du devoir et de le considérer comme autre chose qu'une conséquence du devoir. En langage éclectique cela signifie qu'il n'y a plus de bien absolu ou de bien en soi, il n'y a plus que le bien moral qui se définit sans restriction : ce qui est conforme à la loi du devoir; le devoir ne commande pas ce qui est bien, le bien est ce que commande le devoir.

L'Éclectisme ne pouvait point se permettre une telle audace et tant d'intrépidité; il a bien vu d'ailleurs que la thèse kantienne est un défi à la raison. Qu'est-ce, en effet, que cette idée ou cette forme du Devoir d'où Kant prétend tout dériver? Est-ce une idée innée, une catégorie, un fait naturel? c'est un point sur lequel son langage a varié et il n'a jamais été possible de déterminer clairement sa

pensée. Nous ne voulons rappeler ici ni les invincibles objections de Schopenhauer, ni la critique si pénétrante et si décisive de M. Fouillée [1], ni tant d'autres; le moins qu'on puisse dire, c'est que le philosophe qui a tout critiqué, n'a pas critiqué l'idée du Devoir.

En outre, prétendre dériver toute la morale de la forme *a priori* du Devoir, comme son système l'y contraint, c'est vouloir tenir une gageure impossible. De l'aveu de ses meilleurs interprètes, sa pensée est restée obscure sur ce point. De quelque manière qu'on l'entende et quelque expédient qu'on imagine, on peut dire que la dialectique kantienne n'a pas franchi cet infranchissable défilé.

A première vue, l'idée d'obligation apparaît dans la philosophie kantienne comme un commandement arbitraire, venu on ne sait d'où, constaté comme un fait d'ailleurs inexplicable, bref une sorte de consigne qui s'impose à nous et que nous subissons sans la comprendre; ce ne sont pas ses adversaires, c'est lui-même, qui, pour formuler son impératif catégorique, a invoqué le célèbre vers de Juvénal : *sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*.

A la vérité, c'est dans le monde sensible que le Devoir apparaît comme inexplicable; mais il a sa source dans le monde intelligible et ici se place la célèbre théorie de l'autonomie de la volonté. Dans le monde intelligible, la volonté pure se donne elle-même sa loi qui devient le Devoir. Mais comment comprendre qu'une volonté pure s'avise de se donner une loi? De toutes les choses invraisemblables, la plus invraisemblable, surtout dans un monde intelligible, est l'hypothèse d'une volonté pure, qui, de sa propre initiative, se contraint et se restreint, car le Devoir « implique certaines restrictions et certains obstacles subjectifs [2] ». Et, si cette volonté est libre, quelle est cette liberté dont le premier acte est de se limiter, de se lier, de se nier? Qu'on veuille bien y réfléchir, il est absurde de parler d'une volonté qui, en tant que volonté, se donne une loi, et il est évident que Kant, en parlant ainsi, obéit sans le savoir à un préjugé ou à une habitude dus à son éducation et aux traditions héréditaires, et non pas à la raison. Il est vrai qu'il ajoute que cette volonté est raisonnable et on parle, à peu près aussi souvent, de l'autonomie de la raison que de l'autonomie de la volonté; mais la raison elle-même, pourquoi se donne-t-elle une loi? S'il est une chose, dans tous les mondes possibles et surtout dans un monde intelligible, qui n'ait pas besoin de loi, c'est la raison, car elle est essentiellement un principe d'ordre et d'harmonie; on peut concevoir qu'elle donne

1. Voir *Critique des systèmes de morale contemporains*, Paris, Alcan, éd.; 1893.
2. *Fondement de la métaphysique des mœurs*, p. 15. Trad. Barni.

aux autres choses leurs lois, mais qu'elle reçoive sa loi des autres choses ou d'elle-même, voilà ce qui n'a aucun sens. Dira-t-on que la volonté pure et la raison pure, quoique identiques, sont cependant différentes et que c'est la raison qui refrène la volonté; mais si malgré leur identité, la volonté et la raison sont tellement différentes que l'une puisse imposer une loi à l'autre, il faudra bien dire que la volonté, en tant qu'elle subit la loi, reçoit une consigne et obéit à une contrainte qui ne peut lui apparaître que comme arbitraire; c'est toujours le *sic volo, sic jubeo* et non pas l'autonomie; si malgré leur différence, la volonté et la raison sont tellement identiques qu'elles ne fassent qu'un, il est tout à fait inutile de supposer que l'une, qui est la raison, c'est-à-dire l'ordre et l'harmonie même, fasse la loi à l'autre; elles resteront l'une et l'autre ce qu'elles sont et il ne peut être question de contrainte. Il semble bien d'ailleurs que c'est de ce côté qu'incline la pensée de Kant, puisqu'il dit que la volonté intelligible est appelée sainte et n'est jamais exposée à aucune défaillance.

En réalité, ce n'est pas à elle-même que la volonté raisonnable donne une loi; c'est ou à une partie inférieure d'elle-même, ou à une nature hétérogène, à une sensibilité à laquelle elle est liée et au fond c'est bien ainsi que Kant l'entend ; nous retrouvons ici l'opposition de la nature supérieure de l'homme et de sa nature inférieure, de la raison et des sens, ou, comme on dit en langage théologique, de l'esprit et de la chair. C'est ici le fond même du débat et le nœud du problème. Dans toute morale, aussi bien dans la morale ancienne que dans la moderne, ces deux termes sont en présence; l'œuvre essentielle de la morale est de déterminer le rapport de ces deux natures, et de savoir comment l'inférieure sera subordonnée à la supérieure. Pour les moralistes anciens, il n'y a pas opposition radicale entre ces deux termes. La raison, pour eux, n'est pas l'ennemie de la nature; elle est la nature même. Entre la raison et la nature, il y a une différence de degrés, non d'essence. Au contraire, on peut concevoir qu'entre la nature et l'esprit il y ait une opposition radicale; c'est la doctrine de la chute ou du péché originel. Telle est, en dernière analyse, la solution à laquelle Kant, fidèle à l'esprit du protestantisme, s'est arrêté. Dès lors le rapport de la raison à la nature ne peut plus être un accord ou une harmonie; il faut que la nature soit vaincue et domptée; il ne saurait être question d'autonomie, car la nature ne consent point à la loi qu'on lui impose. C'est jouer sur les mots que de parler d'autonomie de la volonté, car la volonté qui fait la loi n'est pas identique à la volonté qui la subit. La raison ne peut qu'imposer son autorité, comme un

joug, et la vraie formule de ce rapport est bien celle que Kant a indiquée (*sic volo, sic jubeo*). Il est inutile, au surplus, d'insister sur cette question, car, de quelque manière qu'on interprète la doctrine kantienne, on est assuré d'avance qu'il se trouvera toujours un interprète plus raffiné, qui, faisant de plus larges concessions, accordant que Kant s'est mal exprimé, que sa pensée est obscure et peut-être un peu flottante, que les objections qu'on lui adresse sont justes contre la lettre, non contre l'esprit, ne manquera pas de proposer une interprétation plus profonde et plus subtile, la seule vraie et la seule définitive, jusqu'à ce qu'une autre l'ait remplacée; c'est pourquoi nous n'insistons pas.

Contentons-nous de rappeler que la théorie de l'autonomie de la volonté, de quelque manière qu'on l'entende, implique la distinction d'un monde intelligible et d'un monde sensible. Or on ne peut vraiment exiger de ceux qui essayent de fonder la morale comme science distincte et indépendante, qu'ils commencent par admettre une métaphysique qui est celle même de Platon. Et si on s'en tient au monde sensible, de l'aveu même de Kant, l'impératif catégorique apparaît comme un commandement qu'il faut subir sans le comprendre.

L'Éclectisme a donc bien fait de rejeter la conception kantienne, et, s'il avait voulu rester conséquent avec lui-même, il l'aurait rejetée tout entière; mais il n'a pu se résigner à abandonner l'idée d'obligation et de devoir. Il voulait maintenir comme premier principe de la morale, l'idée du Bien; il devenait donc nécessaire d'expliquer les rapports de ces deux termes, et puisqu'on se refusait à dériver le Bien du Devoir, il fallait dériver le Devoir du Bien, ou tout au moins, justifier le passage de l'un à l'autre.

Les premiers éclectiques n'ont pas même paru s'apercevoir qu'il y eût là un problème, et, en effet, si on se place au point de vue du sens commun et des habitudes traditionnelles, il est tout simple de dire que le Bien, par cela même qu'il est conçu, apparaît comme obligatoire; que Bien et Devoir sont les deux noms d'une même chose. Telle est la doctrine que Victor Cousin a indiquée brièvement dans son célèbre cours de 1828. Il est vrai que dans ce même cours, il considérait le Bien en soi, comme une réalité irréductible, comme une sorte d'entité, distincte de toute autre, que la raison intuitive perçoit immédiatement à peu près comme l'œil perçoit les couleurs; et il ne lui en coûtait pas d'ajouter que, parmi les propriétés de cette chose en soi, se trouvait le caractère obligatoire. On doit rendre cette justice à Théodore Jouffroy qu'il a essayé sur ce point de corriger la doctrine de son maître visiblement insoute-

nable. Comme lui, il admet la réalité d'un Bien en soi, distinct du Bien moral et connu par la raison. Ce Bien sert de fondement au Devoir; mais du moins il essaie de le définir, S'inspirant, de son propre aveu, des stoïciens, mais comprenant mal leur doctrine et la compliquant inutilement de principes *a priori* que l'antiquité n'a point connus, il ramenait l'idée du Bien à celle de l'Ordre universel. C'est l'Ordre universel qui était directement et *a priori* découvert par la raison, et cet ordre lui apparaissant comme bon, Jouffroy trouvait tout naturel de le déclarer obligatoire pour la raison. Il négligeait seulement de marquer avec netteté la différence de l'ordre et du Bien, et ensuite de dire pourquoi le Bien en soi est obligatoire. Il comprenait très bien et avouait expressément que l'Ordre par cela seul qu'il est conçu par la raison n'est pas plus obligatoire que la vérité mathématique, par exemple, que nous comprenons, sans nous croire astreints à la réaliser; il croyait avoir assez fait, en intercalant entre l'idée de l'Ordre et celle de l'Obligation l'idée du Bien, et il déclarait qu'entre l'idée du Bien et l'obligation, il y a « une équation absolue ». Il ne paraît pas avoir soupçonné, tant est grande la force de l'habitude et du préjugé, qu'il y eût là une difficulté. Qui ne voit cependant que la même question se pose pour le Bien universel que pour l'Ordre et qu'il faut expliquer pourquoi chaque homme est tenu de réaliser le Bien universel qu'il n'a point créé et qui n'est pas son bien?

Paul Janet a bien vu l'insuffisance de la doctrine de Jouffroy. « J'accorde, dit-il excellemment [1], que l'ordre universel est bon et qu'il serait très bien qu'il fût réalisé. Mais pourquoi serait-ce à moi de le réaliser? Que cet ordre se réalise tout seul, je le veux bien, mais en quoi et pourquoi suis-je chargé de son exécution? Ce n'est pas moi qui l'ai fait, je n'en suis pas responsable. » Personne n'a mieux compris que ce pénétrant et vigoureux esprit, et n'a plus clairement signalé la difficulté dont l'Éclectisme, à vrai dire, n'a jamais pu sortir; ce n'est pas qu'il n'ait essayé, à son tour, de la surmonter et, on peut dire sans exagérer, que si le problème avait comporté une solution, c'est Paul Janet qui l'aurait donnée; mais en réalité, il n'en comporte pas, et, en fin de compte, ce n'est pas résoudre le problème, c'est se borner à une simple affirmation que d'appeler un jugement synthétique *a priori*, cette proposition : le bien naturel est obligatoire. Au fond Paul Janet reste fidèle au point de vue de Jouffroy et à celui de Cousin, en déclarant que les idées de Bien et de Devoir s'impliquent l'une l'autre. Les considérants

1. *La Morale*, p. 210.

dont il fait précéder sa formule du Devoir à la page 216, débutent ainsi : « Tout être *se doit* à lui-même d'atteindre au plus haut degré d'excellence et de perfection dont sa nature est susceptible. » Mais quel est ce devoir qu'on affirme ainsi *a priori*? C'est toujours admettre ce qui est en question. L'attitude que prend le philosophe en présence du problème est d'ailleurs nettement indiquée dans ce passage du même chapitre, page 205 : « On dit généralement, et nous avons dit nous-même, qu'il est de l'essence du Bien d'être obligatoire, que nous ne pouvons pas concevoir une bonne action sans sentir immédiatement que nous sommes tenus de l'accomplir. Le Bien entraîne l'obligation, et il est aussi essentiel d'être obligatoire au Bien qu'à la ligne droite d'être le plus court chemin d'un point à un autre. » Cette prétendue identité de l'idée du Bien et de l'idée du Devoir est le fond même de l'éclectisme; cependant Paul Janet en convient lui-même; elle n'est pas évidente. Il faut ici y insister et y revenir, car c'est le *fond* du problème. Ne peut-on retourner contre Paul Janet ses propres paroles et demander pourquoi le Bien est obligatoire plutôt que l'Ordre universel? Ce n'est pas moi qui l'ai fait, et je n'en suis pas responsable. Non seulement l'identité du Bien et du Devoir ne s'impose pas à tous les esprits, mais la possibilité du passage de l'un à l'autre est formellement niée par quelques-uns, et nous avons vu Spinoza entre autres déclarer expressément que la raison, d'elle-même, ne concevrait jamais le Bien comme un commandement.

En réalité, il n'y a qu'un moyen delier ces deux idées, comme l'a si bien montré le même philosophe; la volonté de Dieu peut seule commander. L'idée de devoir ou d'obligation n'a de sens que comme un ordre divin; Kant et les éclectiques ont naïvement essayé d'en faire une idée rationnelle. Rien de plus simple, de plus naturel, de plus clair, rien de plus légitime peut-être que de concevoir le Bien comme commandé par une volonté supérieure; et il va d'ailleurs de soi que cette volonté supérieure ne peut commander que le Bien. Mais interpréter ainsi la Morale, c'est supposer ou bien l'existence de Dieu démontrée, ou bien le commandement divin révélé; dans les deux cas on fait intervenir un élément nouveau; on sort de la morale proprement dite, on passe de la science morale à la métaphysique ou à la religion. Cela ne signifie pas qu'entre la morale religieuse ou métaphysique et la morale du Bien ou du Bonheur, il y ait contradiction. Au contraire l'accord peut et même doit exister. La même vérité peut être découverte par la raison et révélée par la religion; c'est un même texte présenté en deux langages différents, et si l'on veut s'entendre soi-même il faut distinguer ces deux

conceptions comme l'avaient fait d'ailleurs tous les philosophes. La religion édicte les commandements de la divinité, la philosophie les motive.

Les éclectiques ont eu le tort de confondre ces deux points de vue; le moment est venu peut-être de les distinguer et de revenir à la tradition philosophique. Le vice radical de la thèse éclectique, c'est d'avoir confondu la métaphysique ou la religion avec le point de vue purement scientifique. Elle a, sous prétexte de conciliation, juxtaposé deux idées distinctes sans les unir.

V

La même confusion entre le point de vue proprement philosophique et le point de vue religieux se retrouve dans une autre partie importante de la morale éclectique, dans la théorie des sanctions. Que l'obligation présuppose une sanction et qu'il y ait entre ces deux idées une connexion étroite, c'est ce que personne ne saurait contester et il n'y a lieu d'adresser de ce chef aucun reproche à l'Eclectisme. Tout au plus, pourrait-on signaler la contradiction d'une doctrine qui ne veut voir la moralité que dans le désintéressement absolu et qui, cependant, exige que la vertu soit récompensée et le vice puni. Il est impossible, on vient de le voir, de ne pas prendre au sérieux le lien qui unit la théorie de la sanction à celle de la loi; mais si on le prend au sérieux, comment ne pas penser au moment où on observe la loi qu'elle a une sanction? Dès lors on retombe dans la morale utilitaire, dans la doctrine du Bonheur. C'est qu'en vérité, il est difficile d'y échapper. Mais nous ne voulons pas insister ici sur cette difficulté déjà signalée.

L'action morale telle qu'on la définit dans l'Eclectisme, en la supposant possible, ne peut être que rare. Le désintéressement absolu et l'héroïsme sont des exceptions même dans la vie des saints et des héros. Leibniz disait que nous agissons mécaniquement dans les trois quarts de nos actions. De même on pourrait dire que les meilleurs d'entre nous sont utilitaires dans les trois quarts de leur vie. Pour parler plus exactement, ne faudrait-il pas dire que l'intérêt intervient pour une part dans les trois quarts de nos actions? Il y a en effet entre l'égoïsme proprement dit et la perfection morale une sorte de zone intermédiaire où les divers mobiles et motifs d'actions agissent simultanément, si bien que l'acte accompli ne peut être appelé, ni exclusivement intéressé, ni parfaitement moral. Par exemple, des motifs tels que le besoin d'approbation, de la considération et de l'estime des autres, le souci de sa

réputation, l'amour de la gloire, le sentiment de l'honneur, même le désir d'être utile aux autres participent en quelque façon à l'idéal moral le plus élevé et cependant ne peuvent être appelés des motifs entièrement désintéressés. Il serait difficile d'exagérer la place que ces raisons d'agir occupent dans la conduite de la plupart des hommes. Le souci de la réputation et le sentiment de l'honneur, en particulier, comptent parmi les motifs d'action les plus puissants qui soient et l'on peut dire que la plupart des hommes vivent dans la conscience des autres plus que dans leur conscience propre. Une morale qui aurait le souci d'être vraiment humaine, qui serait faite pour des hommes et qui se proposerait de leur indiquer la meilleure conduite à suivre, devrait faire dans ses recherches, à ces motifs d'action, une place égale à celle qu'ils occupent dans la vie réelle, et donner pour chacun d'eux des conseils et des préceptes. Tel devrait même être, semble-t-il, le rôle essentiel de la morale.

C'est ce qu'avaient admirablement compris les moralistes anciens. La question ne se posait pas pour eux tout à fait dans les mêmes termes. Ils ne cherchaient pas les sanctions d'une loi, puisqu'ils ne proclamaient l'existence d'aucune loi, et, tournés vers la considération de l'objet plutôt que vers celle du sujet, ce qui est le caractère général de leur philosophie, ils considéraient moins les mobiles ou motifs d'action que les fins, ou, comme ils disaient, les biens que l'action se propose d'atteindre. Mais la question ainsi posée, ils la résolvaient avec une grande sagesse. Ils faisaient entre les différents biens (biens extérieurs, biens du corps, biens de l'âme) des classifications très précises et très ingénieuses. Peut-être s'égaraient-ils parfois dans des distinctions un peu trop subtiles; mais ils apercevaient des degrés; ils établissaient des hiérarchies presque toujours très exactes, et mettaient en mesure d'apprécier la valeur des différents biens. On voit, par exemple, un Stoïcien, Antipater de Babylone, amené par la discussion à reconnaître que la bonne renommée est comme la vertu un bien par elle-même, indépendamment des avantages qu'elle pourrait assurer. Ainsi encore, l'apologue de Crantor nous montre comment ils établissaient par des considérations purement utilitaires la supériorité du courage sur la richesse, la santé et la volupté. Comme ils séparaient les différents biens, les moralistes grecs discernaient d'innombrables nuances entre les différentes vertus, ainsi qu'on peut le voir dans la *Morale à Nicomaque* et dans les témoignages relatifs aux Stoïciens. Parmi ces vertus, il en est un grand nombre dont nous avons oublié même le nom, il en est d'autres dont nos traités de morale oublient constamment de parler. Dans quel traité de morale

moderne, en effet, trouvera-t-on sur l'amitié des pages comparables à celles qu'Aristote, les Stoïciens, même les Épicuriens nous ont laissées?

Tous ces biens que la morale antique étudiait avec tant de soin et de délicatesse, il serait exagéré de dire que la morale éclectique les passe entièrement sous silence. Elle y fait allusion dans le chapitre des sanctions, mais c'est uniquement pour montrer qu'ils ne sont pas une sanction suffisante de la loi morale telle qu'elle la définit. Elle n'en parle que sous forme de prétérition pour les dédaigner et pour les écarter. C'est à peine si elle prend le soin de discuter cette thèse si belle et au fond si vraie, que l'intérêt et la vertu sont en réalité d'accord et que la plus sûre manière d'être heureux, c'est d'être honnête; en d'autres termes ou en langage éclectique, qu'il y a dès la vie présente une sanction de la conduite humaine. En admettant qu'il y ait quelque optimisme à soutenir une telle opinion, on doit convenir qu'elle vaut au moins la peine d'être examinée attentivement. Les études récentes sur la sociologie, sur l'origine des notions morales, sur les civilisations primitives et les lois de leur développement, le spectacle de l'histoire envisagé d'un peu haut, et celui même de la vie réelle considéré d'un peu près fournissent peut-être de puissants arguments en faveur de la doctrine qui fut celle des Anciens. Mais la morale éclectique passe dédaigneusement à côté de tous ces problèmes et elle se hâte de conclure que la vertu ne doit compter sur aucune justice ici-bas. Rien ne montre peut-être mieux l'esprit pessimiste qui anime cette philosophie et que sa morale n'est pas de ce monde.

Pour la morale éclectique, il n'y a qu'une sanction de la loi morale, celle de la vie future. La doctrine du devoir et celle de l'immortalité de l'âme sont liées d'une façon si étroite que le devoir apparaît comme une simple illusion, si l'âme n'est pas immortelle et réciproquement c'est le devoir tout seul qui garantit l'immortalité de l'âme. Nous touchons ici à des questions délicates qu'il convient de traiter avec prudence; mais sans doute, ce n'est manquer à aucune convenance que de considérer la croyance à la vie future comme une idée surtout religieuse. Elle serait une thèse vraiment philosophique si, comme l'ont tenté, seuls entre les philosophes, Platon et Spinoza, on pouvait démontrer directement l'immortalité de l'âme.

Mais l'Éclectisme ne l'a point tenté, ou, s'il l'a tenté, il vaut mieux ne rien dire de son essai de démonstration. En réalité, la croyance à la vie future selon lui dépend uniquement de la théorie du devoir. Par là, elle diffère notablement de la doctrine enseignée par la reli-

gion. Pour celle-ci, en effet, la solidarité est la même entre la morale et la croyance à la vie future; mais cette dernière est directement garantie par la Révélation. Elle a la même source que la morale, mais elle n'en dépend pas, et chacune de ces deux croyances pourrait à la rigueur subsister sans l'autre. Or, affirmer, d'une part que la morale n'est rien si l'âme n'est immortelle et, d'autre part, que l'âme n'est immortelle que parce qu'il y a une morale, surtout si l'on songe que le principe de la morale tel que le formule l'Éclectisme soulève de si nombreuses et si graves difficultés, c'est, semble-t-il, faire reposer tout cet édifice de croyance sur une base bien fragile.

Si la morale est une science distincte et si elle peut se constituer en dehors de toute conception métaphysique, il faut qu'elle se suffise en quelque sorte à elle-même et n'ait pas besoin pour exister d'un autre monde que celui où nous sommes. Nous ne songeons pas à contester qu'une morale digne de ce nom peut, et peut-être doit s'achever par une doctrine de la vie future, mais c'est seulement son achèvement et son couronnement qu'elle doit trouver dans la vie future, il ne faut pas que son existence même en dépende. C'est encore ce qu'avaient admirablement compris tous les moralistes antérieurs à l'Éclectisme. On peut exposer toute la morale de Platon sans faire même allusion à l'immortalité de l'âme. C'est, selon lui, une belle espérance dont il faut s'enchanter soi-même et un beau risque à courir et dans le Xe livre de *la République*, la justice a remporté trois victoires définitives avant qu'il soit question des récompenses de l'au-delà.

A plus forte raison peut-on en dire autant de la morale d'Aristote et de celle des Stoïciens, et Spinoza, après avoir démontré à sa manière l'immortalité et même l'éternité des âmes, écrit l'admirable proposition 41 de la Ve partie de *l'Éthique* : « Alors même que nous ne saurions pas que notre âme est éternelle, nous ne cesserions pas de considérer comme les premiers objets de la vie humaine la piété, la religion, en un mot tout ce qui se rapporte, ainsi qu'on l'a montré dans la IVe partie, à l'intrépidité et à la générosité de l'âme. »

Voilà ce que l'Éclectisme n'a pas compris, et l'on peut dire sans exagérer, que pour avoir trop étroitement solidarisé sa morale avec la croyance à la vie future, il l'a singulièrement affaiblie.

En résumé, les philosophes de l'école éclectique se sont donné pour tâche de constituer une doctrine morale, toute philosophique, et indépendante de toute confession religieuse. C'est stricte justice de reconnaître qu'ils ont accompli leur œuvre avec une grande sincérité, et une parfaite loyauté. Ils ont mis au service de la cause qu'ils

défendaient beaucoup de talent, une grande indépendance et une rare élévation d'esprit, quelques-uns un grand sens philosophique et une réelle puissance d'analyse. Cependant ne possédant aucun principe qui leur fût propre, ils n'ont pu, comme les autres écoles philosophiques, fonder une doctrine originale. Ils ont dû, selon leur méthode habituelle, se contenter de rassembler des éléments épars, des fragments de doctrines pris de tous côtés et rapprochés assez arbitrairement ; ils se sont inspirés, sans la connaître d'ailleurs exactement, de l'ancienne tradition philosophique, et en particulier du Stoïcisme ou d'Aristote. Ils ont fait aussi des emprunts à l'école écossaise, mais c'est Kant dont ils ont par-dessus tout subi l'influence. Pour concilier entre eux ces éléments disparates, ils n'avaient d'autre critère que le sens commun ; et c'est en effet lui qu'ils ont pris pour juge suprême, s'imaginant un peu naïvement que le sens commun, tel qu'il existait de leur temps, était identique à la Raison universelle et qu'il avait toujours été le même, alors qu'en réalité il a varié selon les époques autant que les systèmes philosophiques et les religions. De tous ces éléments si divers, ils ont eu l'habileté de constituer un ensemble assez satisfaisant et même séduisant pour beaucoup d'esprits. La brillante façade de l'édifice en a longtemps dissimulé la fragilité ; il a duré presque un siècle et abrité plusieurs générations. Cependant le temps a fait son œuvre : et il est inutile de se faire illusion, l'édifice est en ruines ; les matériaux hétérogènes se sont peu à peu désagrégés ; ce n'est pas que même aujourd'hui, il ne conserve une certaine apparence. Nombre d'esprits pondérés vivent encore sur le fond d'idées que l'Eclectisme nous a laissé, mais peut-être ne le reconnaîtraient-ils pas volontiers ; le nom d'Eclectisme a cessé d'être en faveur. Pour parler un instant son langage, l'école n'a plus de drapeau. On enseigne encore la morale éclectique, elle ne vit plus.

Parmi les éléments dont elle était composée, c'est le Kantisme, disions-nous, qui en était la partie la plus résistante. Or il se trouve que la morale kantienne, à la considérer sans parti pris et dans ce qu'elle a d'essentiel, n'est pas autre chose que la morale chrétienne transposée et séparée de ses prémisses. L'idée du devoir et de l'obligation sur laquelle elle repose tout entière, est, on l'a vu ci-dessus, une idée essentiellement religieuse et qui n'a tout son sens, toute sa clarté, toute sa force que si on la rattache à la Révélation. Un Dieu qui fait connaître sa volonté sur le Sinaï ou sur le Golgotha ; une loi édictée par lui et inscrite sur des tables de pierre ou consignée dans un Nouveau Testament, une sanction attachée à cette loi, le devoir et l'obligation compris comme une

sorte de pacte, comme un contrat, comme une alliance entre l'homme et la divinité, voilà des idées claires, bien enchaînées que l'humanité a facilement comprises et acceptées. Certes, Kant s'est efforcé de reconstituer la même morale d'une manière purement philosophique et à l'aide de la seule raison ; mais à son insu, il ne put se dépouiller d'habitudes d'esprit héréditaires et croyant constituer une morale toute rationnelle, il n'a pas fait autre chose que de rationaliser le christianisme en l'affaiblissant. Autant en effet les principes de la morale chrétienne, Dieu, la loi, la sanction s'entresuivent facilement, autant l'ordre adopté par Kant, mettant la loi avant le législateur et la sanction, était difficile à comprendre. L'Éclectisme devait être d'autant plus incliné à s'approprier les vues de Kant qu'il prenait pour guide le sens commun tout imprégné lui-même d'idées religieuses et façonné par dix-huit siècles de christianisme. C'est pourquoi la morale éclectique encourt les mêmes reproches que la morale kantienne. Elle résulte, elle aussi, d'une confusion entre le point de vue religieux et le point de vue rationnel; elle est un mélange de théologie et de philosophie; et ceux-là se trompent qui persistent à voir en elle un progrès sur la morale antérieure; elle est en réalité un retour à l'âge théologique. Le moment est venu peut-être de faire cesser la confusion. En combattant la morale éclectique, on peut paraître combattre la morale traditionnelle; en réalité on revient à la tradition philosophique abandonnée depuis un siècle. Il est temps de remettre les choses au point, il faut rendre à l'Eglise ce qui est à l'Eglise et à Aristote ce qui est à Aristote. Il faut dénoncer un compromis qui a trop duré et séparer la théologie de la philosophie. Il n'y a, on l'a vu ci-dessus, aucune contradiction, comme l'a si bien montré Spinoza, entre les deux points de vue; la morale religieuse et la morale philosophique peuvent et doivent être entièrement d'accord dans leur esprit et dans leurs conclusions, elles diffèrent par leur méthode et par leur principe : l'une reposant sur l'idée d'un commandement révélé, l'autre sur l'idée du bien inséparable du bonheur. Mais chacune a sa manière et, selon sa méthode, elles enseignent les mêmes vérités; elles ont leur domaine distinct et marchent parallèlement sur deux routes différentes. Commencer par les distinguer et par faire à chacune sa part, c'est peut-être le vrai moyen de faire vivre d'accord les deux sœurs immortelles.

VICTOR BROCHARD
de l'Institut.

L'INFINI NOUVEAU[1]

LE THÉORÈME DE P. DU BOIS-REYMOND

Dans notre dernier article, nous avons signalé incidemment un cas où le théorème de P. du B.-R. ne donne pas ce qu'on s'en promet; nous l'appliquions, bien entendu, par le seul procédé qu'indique la *Théorie des Fonctions* de M. Borel. Au cours de la réponse qui nous est adressée[2], nous voyons que ce procédé se trouve remplacé par un autre, que nous montrerons tout aussi inefficace. Nous isolerons la faute de raisonnement[3] qui prépare ces déconvenues; nous le ferons sans avoir la prétention d'introduire aucune théorie nouvelle, nous n'y avons jamais songé, et ce n'est pas nous qui apportons un « nouveau mode de raisonnement », un « nouveau principe d'induction »[4]. Il suffira, pour notre objet, de partir de définitions précises et incontestées, et d'y appliquer des raisonnements corrects. On les trouvera peut-être longs et trop arides pour cette Revue; mais à une démonstration qui se recommande ici des mathématiques, c'est bien ici même qu'il faut opposer une réfutation de même nature. Il serait inutile de la chercher ailleurs : les mathématiciens ne perdent pas leurs efforts à ruiner les théories hasardées et les démonstrations fausses; ils se bornent à n'en pas tenir compte, elles s'éliminent par là d'elles-mêmes et silencieusement. Mais ce silence n'est pas un acquiescement; une erreur ne se légitime pas par pres-

1. *Rev. phil.*, fév. et nov. 1898, fév. 1900, mars 1901.

2. *Ibid.*, mai 1901.

3. « Étant donné une infinité dénombrable *quelconque* de fonctions positives croissantes, écrit M. Borel, *il existe une fonction positive croissant plus vite que chacune d'elles*. La démonstration de ce théorème a été donnée par Paul Du Bois-Reymond en 1877; elle se trouve aussi dans mes *Leçons sur la théorie des fonctions*: ce théorème n'est contesté par aucun mathématicien, et ce n'est pas par des arguments vagues que l'on peut en démontrer l'inexactitude; il serait nécessaire de mettre en évidence une faute de raisonnement ayant échappé depuis 1877 à tous les mathématiciens qui se sont occupés de cette question. »

Ce théorème doit donc être admis comme un *fait*; s'il ne cadre pas avec une théorie, c'est la théorie que l'on doit chercher à modifier, et non le fait. » *Rev. phil.*, mai 1901.

4. E. Borel, *Rev. phil.*, oct. 1899.

cription trentenaire, et si, longtemps oubliée, elle veut s'imposer en philosophie comme une vérité mathématique indiscutable, c'est aux philosophes à faire l'enquête qui établira si elle a été recueillie parmi les déchets de l'activité mathématique, ou si au contraire elle en serait l'acquisition la plus merveilleuse. Notre but n'est pas seulement de dire nettement notre pensée à ce sujet, nous voulons surtout apporter les renseignements qui mettront le lecteur en mesure de juger par lui-même.

Le théorème de P. du B.-R. est en effet très simple, il se lit pour ainsi dire sur un tableau facile à construire. Il ne dépend pas des hautes mathématiques, il se grefferait plutôt à leur base, tout près des premières définitions. Les notions qu'il met en œuvre sont en petit nombre; nous les rappelons d'abord, afin que chacun puisse contrôler et faire contrôler tous les détails de notre argumentation.

Une *variable*, au cours d'une étude, est un élément à qui l'on attribue successivement des valeurs numériques différentes. En physique par exemple dans les questions relatives à la chaleur, la température, notée en degrés, est une variable numérique.

Une *fonction* d'une variable est un autre élément qui lui est tellement associé que le changement de la variable entraîne le changement de la fonction; à *chaque* valeur de la variable correspond *une* valeur de la fonction. Ainsi la longueur d'une tige de fer est fonction de la température, par la loi de la dilatation.

Deux variables sont *indépendantes* quand l'une n'est pas fonction de l'autre; l'une peut rester fixe, l'autre varier, et si toutes deux varient, la variation de l'une ne règle pas la variation de l'autre. Par exemple, le volume d'un poids fixé d'air est fonction de deux variables indépendantes qui sont la température et la pression.

Une variable est *finie*, si la valeur en est fixée, ou encore si elle varie en demeurant moindre qu'un nombre fixé. Au contraire une variable ou une fonction *augmente indéfiniment* quand elle varie et que sa valeur peut devenir et demeurer plus grande que tel nombre fixe que l'on veut choisir. D'après cela, pour dire qu'une variable *indépendante* reçoit successivement, sans limitation, les valeurs un, deux, trois, etc., de la suite indéfinie des nombres entiers, on dira en deux mots qu'elle croît indéfiniment (on ne s'occupe ici que des nombres entiers). En astronomie, par exemple, dans le calcul des éclipses pour un intervalle donné de vingt années, le temps, mesuré en années et fractions d'année, est une variable qui reste finie, car on ne lui fait pas dépasser le nombre fixé vingt. Dans les questions de stabilité, au contraire, où il s'agirait de chercher si les réactions intérieures du système solaire peu-

vent amener un changement profond dans la valeur moyenne de quelqu'un de ses éléments, on pourra avoir à faire croître indéfiniment la variable, qui est le temps, puisqu'on n'assigne aucunement le délai dans lequel ce changement devrait s'être produit.

Nous appliquerons les définitions qui précèdent à l'étude, qui nous sera utile, du rapport $\frac{x}{n}$ quand x augmente indéfiniment; x et n étant indépendants. On divise la question et l'on considère d'abord le cas où n a une valeur fixée, choisie d'une manière quelconque, puis le cas où n augmente indéfiniment.

Dans le premier cas, n étant fixé, le rapport augmente indéfiniment quand x augmente indéfiniment. Car, pour que le rapport devienne et demeure supérieur à un nombre fixé, 20 par exemple, il suffit que x ait dépassé le produit 20 n, qui est fixe.

Dans le second cas, où n croît indéfiniment en même temps que x, mais indépendamment de x, le rapport est *indéterminé*, c'est-à-dire qu'il se présente avec telle valeur qu'on veut qu'il prenne; il suffit pour cela, en faisant croître x et n indéfiniment, de choisir convenablement leurs valeurs simultanées. Par exemple, le rapport se présentera comme égal à un ou deux, ou encore comme augmentant indéfiniment, selon qu'on voudra prendre x égal à n, ou au double de n, ou au carré de n : tous ces choix, et tant d'autres, sont également possibles, puisque x et n sont indépendants, et ils demeurent possibles alors même que x et n augmentent indéfiniment.

Deux remarques d'ordre général sont à retenir de ce qui précède. D'abord, si dans une étude on veut envisager, pour une variable n, les valeurs successives un, deux, trois, etc., de la suite illimitée des nombres entiers, il y a lieu de subdiviser la question en deux autres : dans l'une n a une valeur fixée, dans l'autre n croît indéfiniment; car ces deux hypothèses peuvent conduire, on vient de le voir, à des conclusions différentes.

L'autre remarque est relative à un rapport dont les deux termes augmentent indéfiniment, et où il entre deux variables indépendantes qui augmentent indéfiniment. Ce rapport est, en général, *indéterminé* : il se présente avec une valeur ou avec une autre, suivant qu'on choisit d'une façon ou d'une autre les valeurs simultanées des variables indépendantes.

Ces préliminaires établis, nous pouvons aborder la démonstration du théorème de P. du B.-R. Elle se compose de trois parties : l'explication des données, qui sont des fonctions; puis la formation de la fonction de P. du B.-R., qui s'en déduit; et enfin la comparaison de cette fonction avec les fonctions données. Pour éviter des nota-

tions que le lecteur n'est pas tenu de connaître, les données seront désignées par leurs places sur un tableau ayant l'aspect d'une table de Pythagore qu'on prolongerait à droite et en dessous.

Dans la première ligne, sont les valeurs successives qu'une première fonction prend, quand la variable x reçoit les valeurs un, deux, trois, etc. Dans la seconde ligne, sont de même les valeurs successives d'une seconde fonction, plus croissante que la première; on entend par là qu'à partir d'un certain rang les valeurs sont plus grandes dans la seconde ligne que dans la première, et que le rapport des deux valeurs correspondantes augmente indéfiniment avec x. Après la seconde ligne, il y en a une troisième et ainsi de suite indéfiniment, chaque fonction étant plus croissante que la précédente.

Les fonctions données étant ainsi disposées, on lit les valeurs de la fonction de P. du B.-R. en suivant les nombres écrits sur la diagonale, c'est-à-dire le premier de la première ligne, le second de la seconde et ainsi de suite. Cependant, dans l'application de cette règle, un nombre de la diagonale devra être remplacé par le plus grand de ceux qui le précèdent dans sa colonne, si cet échange a pour effet d'*augmenter* sa valeur.

On va maintenant comparer, au point de vue de la croissance, la fonction de P. du B.-R., qu'on vient de former, avec les fonctions données. Comme l'une quelconque de celles-ci est déterminée par son rang n, pour les envisager toutes, il faut donner à n les valeurs successives un, deux, trois, etc.; il y a donc lieu, comme on l'a vu plus haut, de diviser la question et de traiter séparément le cas où n est fixé, puis le cas où n augmente indéfiniment.

La fonction de P. du B.-R. est plus croissante que la fonction de rang n quand n est fixé.

Prenons en effet, comme intermédiaire de comparaison, la fonction suivante dont le rang est $n+1$; elle est, par hypothèse, plus croissante que la fonction de rang n; et la fonction de P. du B.-R. le sera donc aussi, parce que ses valeurs ne sont pas moindres que dans la fonction intermédiaire, du moins à partir de la colonne de rang $n+1$.

La fonction de P. du B.-R. n'est pas plus croissante que la fonction de rang n, quand n croît indéfiniment.

Elle n'est ni plus croissante, ni moins croissante, ni de même croissance : il y a *indétermination* pour l'ordre relatif de croissance de ces deux fonctions.

En effet, pour les comparer, il faut former le rapport des deux valeurs qui se correspondent dans les deux fonctions, puis y faire croître x et n indéfiniment, et ce rapport, dans ces conditions, est

indéterminé, parce que ses deux termes et les deux variables indépendantes croissent indéfiniment.

L'examen d'un cas simple éclaircit ce qui précède. Considérons la fonction x^2 et le produit $n\,x$. Par définition, pour que la fonction soit plus croissante que le produit, il faut que leur rapport $\frac{x}{n}$ augmente indéfiniment avec n. Cela a lieu si n est fixé et cela n'a plus lieu si n augmente indéfiniment. Si donc on compare la fonction x^2 à la suite des fonctions qui se forment en donnant à n, dans le produit nx, les valeurs un, deux, trois, etc., bien que la fonction x^2 soit plus croissante que chaque fonction qu'on peut choisir dans la suite, elle n'est pas plus croissante que toutes les fonctions de cette suite. En effet, elle est plus croissante que la fonction de rang choisi n, mais elle n'est pas plus croissante qu'une fonction dont le rang n augmente indéfiniment.

Nous pouvons maintenant saisir, dans la démonstration du *transfini*, une faute de raisonnement. C'est un sophisme d'un genre connu. On prend, pour un théorème, un énoncé qui a un double sens; entendu dans un sens, il est vrai, il est faux dans l'autre. On le démontre dans le sens où il est vrai, et on l'applique dans l'autre, où il est faux.

L'énoncé que M. Borel a adopté pour le théorème de P. du B.-R. est celui-ci : « Étant donnée une suite indéfinie quelconque de fonctions croissantes, il existe une fonction croissante plus grande que chacune d'elles [1]. » C'est ce « chacune d'elles » qui introduit l'ambiguïté dans l'énoncé, et permet d'entendre [2], ou bien que la fonction de P. du B.-R. est plus grande (c'est-à-dire plus croissante) que toute fonction dont le rang est choisi, ou bien que la fonction est plus grande que *toutes* les fonctions de la suite. Dans le premier sens, on compare la fonction de P. du B.-R. à une quelconque des fonctions données, dont le rang est un nombre choisi n, et entendu dans ce sens réduit, le théorème est vrai. Dans l'autre sens, on compare en plus la fonction de P. du B.-R. à la fonction de rang n quand n augmente indéfiniment, et on l'a vu, dans ce sens étendu, le théorème est faux.

Dans quel sens, maintenant, M. Borel entend-il cet énoncé ambigu? C'est au sens réduit, quand il le démontre; et au sens étendu, au contraire, quand il l'applique, pour démontrer le transfini.

En effet, dans sa démonstration du théorème de P. du B.-R., il

1. E. Borel, *Rev. phil.*, oct. 1899.

2. Cf. « Le théorème de P. du B.-R. n'est sujet à aucune exception ni à aucune restriction. » (E. Borel, *Rev. phil.*, mai 1901.

n'est fait aucune mention du cas où n augmente indéfiniment; le raisonnement, en tout, se réduit à celui que nous avons donné pour le cas où n a une valeur fixée; nous n'avons fait que le reproduire, en changeant les notations.

Dans la démonstration du transfini, au contraire, le théorème est pris au sens étendu, où il est faux. Cela résulte de la lecture même de la démonstration[1]; mais il est, sans aucun doute, nécessaire d'en développer une preuve indéniable. On la trouve dans cet intermédiaire du raisonnement où il est affirmé que la fonction de P. du B.-R. est « distincte de toutes les fonctions données[2] »; c'est dire incontestablement, qu'elle demeure distincte de la fonction de rang n quand n augmente indéfiniment, car c'est ainsi qu'il faut faire varier n pour obtenir *toutes* les fonctions. Or, comment sait-on que la fonction de P. du B.-R. est distincte de la fonction de rang choisi n, si ce n'est qu'on a démontré qu'elle est de croissance plus grande? Et comment affirme-t-on qu'elle en demeure distincte encore quand n augmente indéfiniment, si ce n'est qu'on tient aussi pour démontré, que la fonction de P. du B.-R. demeure plus croissante que la fonction de rang n, même quand n augmente indéfiniment? C'est là justement entendre et employer le théorème de P. du B.-R. au sens étendu où il est faux.

Nous pensons ainsi avoir rigoureusement établi que la démonstration du *transfini* emploie un théorème inexact; et si le lecteur peut s'y tromper, c'est que sous le même énoncé et sous le même nom, un autre théorème a été démontré, qui est vrai.

C'est ici que se placera la contre-épreuve que nous avons indiquée à grands traits dans notre dernier article. Le théorème de P. du B.-R. y sera jugé, non plus sur la démonstration qu'on en donne, mais sur les résultats déconcertants qu'il fournit quand on l'admet, notamment dans la construction de la suite dite des fonctions croissantes.

Montrons d'abord que le procédé de P. du B.-R. ne donne pas toujours une fonction distincte de toutes les fonctions données. Que, dans le tableau de ces fonctions, chaque nombre de la diagonale soit égal à tous ceux qui le suivent dans sa colonne, sans être moindre qu'aucun de ceux qui l'y précèdent; on voit aussitôt sur le tableau, que les n premiers nombres sont les mêmes dans la diagonale, dans la ligne de rang n et aussi dans toutes les lignes sui-

1. « Nous avons donc obtenu un ensemble dénombrable.... Dès lors, nous pouvons appliquer à cet ensemble le théorème fondamental, c'est-à-dire trouver une fonction plus grande que *toutes* les précédentes. » (E. Borel, *Rev. phil.*, avril 1900.)

2. E. Borel, *Rev. phil.*, mai 1901.

vantes. La fonction de P. du B.-R., donnée ici par la diagonale, n'est donc pas distincte de toutes les fonctions données : il y en a au contraire une infinité (toutes celles dont le rang dépasse n), qui ont en commun avec elle ses n premières valeurs, et cela ne cesse pas d'avoir lieu quand n augmente indéfiniment.

Les *termes de tête*, qui jalonnent la suite dite des fonctions croissantes, forment un tableau de ce genre, car, on le démontrera plus loin, les n premières valeurs sont les mêmes dans le terme de tête de rang n et dans tous les termes de tête suivants. D'autre part, *ces termes de tête forment une suite croissante, si le théorème de P. du B.-R. est exact*. Et l'on aperçoit ici le dilemme qui se présente inévitablement.

Si les fonctions du tableau considéré forment une suite croissante (malgré le nombre croissant des valeurs communes à deux fonctions consécutives), le théorème de P. du B.-R. est inexact, puisque appliqué à cette suite de fonctions croissantes, il ne donne pas une fonction plus croissante que toutes les fonctions données; il ne la donne pas en effet distincte de toutes ces fonctions.

Et si les fonctions du tableau ne forment pas une suite croissante (en raison du nombre des valeurs communes à deux fonctions consécutives), *les termes de tête* (où les valeurs communes ne sont pas en moindre nombre) *ne forment pas une suite croissante*, et le théorème de P. du B.-R. est inexact.

L'inexactitude du théorème de P. du B.-R., tel qu'il est employé dans la démonstration du transfini, se trouve par là établie une fois de plus, et par des considérations toutes différentes. On avait montré la faute de raisonnement qui vicie le théorème de P. du B.-R.; on met en évidence, cette fois, son inefficacité dans l'application : il ne donne pas ce qu'on s'en promet. Un quelconque de ces deux arguments suffirait à le faire rejeter; leur rapprochement constitue une vérification précieuse.

Dans tout ce qui précède, comme dans nos articles antérieurs, le théorème de P. du B.-R. a été appliqué suivant le seul procédé qu'ait indiqué M. Borel dans sa *Théorie des Fonctions*; au cours de son dernier article, M. Borel fait usage d'un autre procédé d'application. Comme cette modification, que rien ne signale, a failli nous échapper, il nous paraît bon d'indiquer au lecteur en quel endroit il la trouvera. C'est dans une note; M. Borel imagine une objection qui ne lui « a pas été faite, mais à laquelle pourrait songer un lecteur habitué à manier l'infini mathématique [1] ». A cette objection

1. E. Borel, *Rev. phil.*, mai 1901.

idéale, il fait une réponse; elle va droit à la difficulté et la résout avec force explications, au cours desquelles, le théorème de P. du B.-R. étant appliqué, on s'aperçoit, si l'on s'avise de comparer, que le procédé employé cette fois est différent de l'ancien, dont l'énoncé d'ailleurs ne figurait pas dans cette Revue. Par cette règle modifiée, au lieu de prendre pour valeurs successives de la fonction de P. du B.-R. les nombres successifs de la diagonale augmentés, comme on l'a dit, s'il y a lieu, on prend ces nombres, augmentés s'il y a lieu, mais *multipliés*, le premier par un, le deuxième par deux, le troisième par trois, et ainsi de suite indéfiniment. C'est par ces facteurs, un, deux, trois, etc., que ces deux procédés se distinguent; mais par un autre côté, ils risquent bien d'être confondus, car comment deviner qu'il y en a deux, donnés tous deux par M. Borel? L'un figure seul dans la *Théorie des Fonctions*; c'est à lui, naturellement, que nos objections se rapportaient, sans que nous ayons pris la précaution de l'énoncer. L'autre, postérieur à nos objections, figure seul dans cette Revue, introduit comme on l'a dit. Si, sans défiance, on contrôlait par le second procédé les calculs que nous avons indiqués, sous-entendant le premier, nos résultats ne se vérifieraient pas tous, et l'on pourrait croire, sans que cela fût aucunement justifié, que nous apportons ici « des affirmations de nature à induire, etc., etc.[1] ». Et, en effet, dans notre dernier acticle, il y a quelque chose qui ne peut plus servir, une fois qu'on a substitué le second procédé à l'ancien, c'est l'exemple particulier de la suite indéfinie des fonctions croissantes, où le théorème de P. du B.-R. ne donne pas une fonction nouvelle, distincte de toutes les fonctions données. Le choix qu'on avait indiqué était bon pour l'ancien procédé, nous l'avons démontré plus haut: on pense donc bien qu'il ne saurait convenir pour le second. Mais le procédé substitué n'échappe pas au même genre d'objection; seulement, il faut, pour le même résultat, construire autrement le tableau des fonctions données; on le fait de la manière suivante.

Dans chaque colonne, les nombres au-dessous de la diagonale sont tous égaux au produit du nombre écrit sur la diagonale (augmenté s'il y a lieu), *multiplié* par le rang de la colonne. On voit alors sur le tableau, que les n premières valeurs sont les mêmes dans la fonction de P. du B.-R., calculée par le second procédé, et dans toutes les fonctions données qui sont *après* celle de rang n. *La fonction de P. du B.-R. n'est donc pas distincte de toutes les fonctions données*, car il y en a une infinité qui ont en commun avec elle ses n

1. E. Borel, *Rev. phil.*, mai 1901.

premières valeurs, et cela ne cesse pas d'avoir lieu quand n augmente indéfiniment.

A part ce calcul, il n'y a pas un mot à modifier dans nos articles précédents; le premier procédé d'application, du reste, n'y a jamais été énoncé, il était toujours sous-entendu; qu'on sous-entende toujours le second, tous les raisonnements se conservent, mot pour mot, avec leurs conséquences. Dans le présent article, pour étudier les démonstrations données par M. Borel, dans sa *Théorie des Fonctions*, nous avons dû, pour que la comparaison fût possible, employer, comme il avait fait, le premier procédé. Si l'on veut substituer le second, on ajoutera dans les énoncés les quelques mots nécessaires, et ni les raisonnements, ni les conséquences ne s'en trouveront altérés.

Ajoutons ici que nous avons adopté la définition des fonctions croissantes donnée par M. Borel dans la *Théorie des Fonctions*, et non la définition réduite qu'il a expliquée dans cette Revue.

Notre tâche serait ici terminée s'il ne s'agissait pour nous que du théorème de P. du B.-R.; nous avons suffisamment montré que sous ce nom, on désigne tour à tour une proposition exacte qu'on démontre, et une autre, fausse, qu'on applique dans la démonstration du *transfini*; mais c'est avant tout cette démonstration qui nous intéresse et elle n'a aucun besoin du théorème de P. du B.-R. Elle est en effet fondée sur la considération d'une suite sans fin, la suite dite des fonctions croissantes, qui se construit par un mode opératoire bien défini. Si ce mode opératoire a la vertu spéciale qu'on lui attribue, si le répétant d'abord indéfiniment, on peut encore le répéter une fois de plus après, alors la suite sera transfinie. Elle ne sera pas croissante, puisque le théorème de P. du B.-R. est inexact, mais qu'importe? sans être croissante, elle se poursuivrait transfiniment.

C'est à ce point de vue que nous nous étions placés dans nos derniers articles, et nous avons établi avec tous les détails nécessaires que si l'on conserve à la suite des nombres entiers sa définition ordinaire, la suite dite des fonctions croissantes se réduit à une suite indéfinie ordinaire.

Puis, nous avons remarqué que pour voir dans cette suite autre chose qu'une suite indéfinie, il faut tout d'abord se proposer de répéter encore une fois une opération qu'on a répétée déjà indéfiniment; c'est admettre que telle opération qui se répète une fois, deux fois, trois fois, etc., bref, aussi longtemps qu'il y a des nombres entiers[1], peut, après qu'il n'y en a plus, être répétée, ou essayée

1. E. Borel, *Rev. phil.*, oct. 1899.

tout au moins, une fois de plus. Mais c'est là tout le transfini, introduit par un postulat implicite, qui porte, non pas sur l'opération qu'on propose de renouveler, mais sur la nature même de la suite des nombres entiers, qu'on déclare limitable. Peu importe, en effet, que cette opération supplémentaire donne ou non un résultat, car il est déjà implicitement admis au moment où on l'essaie, que la suite des nombres entiers se limite de quelque manière, puisqu'elle se laisse dépasser par la suite des opérations successives que l'on essaie, avec ou sans résultat.

Si l'on doute qu'il y ait un postulat dans la seule proposition d'essayer à nouveau une opération qui a été répétée indéfiniment, qu'on la mette à l'épreuve en géométrie, on obtiendra la droite transfinie : en effet, qu'on porte sur une droite l'unité « une fois, deux fois, trois fois, etc., bref aussi longtemps qu'il y a des nombres entiers », puis, le résultat *obtenu*, qu'on le prolonge encore d'une unité. Si on peut essayer l'opération, pourquoi n'aboutirait-elle pas dans cette région du transfini que la géométrie refuse ?

Ce postulat ajoute « quelque chose de plus » à la définition : « Après tout nombre entier, il y en a un autre » ; et ce qui est ajouté c'est que la suite des entiers s'achève de quelque manière et se laisse dès lors dépasser. M. Cantor, plus nettement, le pose en fait, quand il dénonce dans la suite des entiers, à la fois, un principe de formation qui la prolonge, et un principe d'arrêt qui la limite.

On pourrait croire, qu'une fois le postulat accepté, la suite dite des fonctions croissantes va s'enrichir d'un terme nouveau, grâce au choix particulier qu'on a fait du mode opératoire qui la développe. Il n'en est rien ; le calcul proteste à sa manière contre le postulat. Nous l'avions indiqué sommairement et c'est sans doute l'un des « vagues arguments » qu'on nous reproche ; nous allons le reprendre plus en détail, puisque nous avons entrepris de réunir dans nos articles tous les arguments élémentaires et précis qui nous paraissent militer contre la démonstration du transfini.

La suite dite des fonctions croissantes est, on l'a vu, une succession sans fin de suites indéfinies ayant chacune *un terme de tête*. La suite des termes de tête se poursuit elle-même sans fin. Est-ce indéfiniment comme la suite des entiers ? Est-ce plus qu'indéfiniment ? Voilà tout le débat. Oubliant tous les arguments déjà présentés, nous cherchons ce qui en est, à ne consulter que le calcul même des termes de tête successifs. On en obtient d'abord une suite indéfinie ; en obtiendra-t-on, pour l'antinomie, un, après ceux-là, qui soit nouveau et distinct des précédents ? La réponse n'est pas douteuse. Comme les n premières valeurs sont les mêmes dans le terme de

tête de rang n, et dans tous les termes de tête qui suivent, elles appartiennent aussi au terme de tête supplémentaire, s'il existe. *Ce terme de tête supplémentaire ne saurait donc être distinct*, s'il existe, *de tous les termes qui le précèdent* puisqu'il y en a une infinité (tous ceux dont le rang dépasse n), qui ont en commun avec lui ses n premières valeurs, et cela ne cesse pas d'avoir lieu, quand n augmente indéfiniment.

Quoiqu'on parle ici des n premières valeurs du terme de tête d'antinomie, cela ne prouve pas qu'il existe, pas plus qu'on ne prouverait l'existence de la droite transfinie, en en montrant les trois, les quatre, les cinq premiers kilomètres et ainsi de suite. Si le même calcul, en effet, donne les n premières valeurs pour tout terme de tête, défini après celui de rang n, il n'établit aucunement l'existence de tous les termes de tête qu'on voudrait imaginer au delà de ce rang; il ne prouve pas par exemple qu'il existe un *dernier* terme dans la suite indéfinie des termes de tête, ou un avant-dernier; bien que le calcul fournisse leurs n premières valeurs, dès qu'on suppose qu'ils existent. Le calcul n'établit donc pas davantage l'existence du terme de tête qui, pour l'antinomie, viendrait immédiatement après cette suite indéfinie.

En résumé, pour se proposer de calculer le terme supplémentaire d'antinomie, il a fallu, on l'a vu, commencer par admettre que la suite des entiers s'arrête de quelque manière; puis pour calculer les valeurs successives qui appartiendraient à ce terme supplémentaire, admettre en plus que ce terme existe; et alors, le calcul, si loin qu'on le pousse, n'arrive pas encore à distinguer ce terme d'antinomie, de tous ceux qui le précéderaient dans la suite indéfinie des termes de tête. Il serait difficile de trouver dans ce calcul un encouragement pour les partisans soit du postulat, soit du transfini.

Reste maintenant à démontrer, pour les valeurs communes à deux termes de tête consécutifs, la propriété dont on a fait, plus haut, usage à deux reprises. On emploiera encore ici un tableau, mais différent de celui où se lit la fonction de P. du B.-R. pour une suite croissante de fonctions données. De ce dernier tableau nous ne retenons que cette remarque : les n premières valeurs de la fonction de P. du B.-R. ne dépendent que des n premières fonctions, en sorte que pour deux suites croissantes, si les n premières fonctions y sont les mêmes, dans le même ordre, les deux fonctions de P. du B. R., calculées par un même procédé, auront leurs n premières valeurs en commun.

Voyons d'abord comment se fait la *réduction* de plusieurs suites indéfinies de fonctions en une seule suite indéfinie; c'est en ordon-

nant d'une façon particulière les fonctions données. Pour cela, marquons sur une première ligne par des points équidistants, les fonctions de la première suite; au-dessous, sur une seconde ligne, les fonctions de la seconde suite, et semblablement, jusqu'à la quatrième, s'il n'y a que quatre suites; joignons par une droite les deuxièmes fonctions de la première ligne et de la première colonne; joignons aussi par une droite la troisième fonction de la première ligne et la troisième fonction de la première colonne et poursuivons le tracé successif des parallèles aux droites qu'on vient d'obtenir, elles couvriront toutes les fonctions des quatre suites données. Dès lors, si on lit les fonctions à partir de la première, en parcourant dans leur ordre toutes les parallèles, et chacune dans le même sens, en descendant, on trouve les fonctions rangées en une seule suite indéfinie, propre à l'application du théorème de P. du B.-R. — Ce procédé s'applique à un nombre quelconque de suites, et aussi quand ce nombre augmente indéfiniment. Dans le tableau, ainsi prolongé, les réductions sont préparées par le tracé des parallèles successives, menées à la droite qui joint les deuxièmes fonctions de la première ligne et de la première colonne. Il est aisé de voir que la réduction des n premières lignes et la réduction des $n + 1$ premières lignes, donnent deux suites indéfinies qui ont en commun leurs premières valeurs en nombre bien supérieur à $n + 1$.

C'est sur un tableau de ce genre que nous allons suivre la construction de la suite dite des fonctions croissantes.

On part d'un premier terme de tête qui, par des opérations quelconques, fournit une suite indéfinie de fonctions. Ce terme de tête et ces fonctions forment une première ligne du tableau. Le procédé de P. du B.-R., appliqué à cette suite, donne un second terme de tête, qu'on écrit sous le premier, et la seconde ligne se complète comme tout à l'heure la première. Pour le troisième terme de tête, il faut réduire en une seule suite les deux premières lignes, et appliquer le procédé de P. du B.-R. à la suite réduite. Le troisième terme de tête ainsi obtenu commence la troisième ligne qui se complète par une suite indéfinie de fonctions, et ainsi de suite. D'une manière générale, le terme de tête de rang n est obtenu, par l'application du procédé de P. du B.-R., à la suite unique qui résulte de la *réduction* des lignes qui précèdent celle de rang n.

Comme la réduction des $n - 1$ premières lignes, puis la réduction des n premières, donnent deux suites indéfinies qui ont en commun leurs n premières fonctions au moins; par application du procédé de P. du B.-R. on obtiendra deux termes de tête, celui de rang n et le suivant, qui auront en commun leurs n premières valeurs au

moins; semblablement elles appartiendront à tous les termes de tête qui suivent, calculés par la même loi. La propriété, dont on a fait usage précédemment, se trouve donc ainsi démontrée.

On voit sur ce tableau, si on le poursuit sans fin, combien il serait illusoire de chercher à y distinguer ce terme d'antinomie, qui se calculerait une fois le tableau indéfiniment prolongé; aussi illusoire que de chercher le dernier des termes de tête, dans leur suite indéfinie. De pareilles imaginations peuvent se revêtir d'un semblant d'existence verbale dans des syllogismes douteux; elles s'évanouissent, comme le transfini, dès qu'on tente de leur faire prendre corps, par les réalités du calcul.

Nous devons dire que la méthode de réduction, indiquée plus haut, est empruntée, sauf les notations, à la théorie des fonctions de M. Borel.

De plus, les fonctions, dans la suite totale, qui vont d'un terme de tête au suivant, peuvent être présentées en groupes infinis plus ou moins compliqués, mais elles sont nécessairement réductibles à une seule suite indéfinie, puisqu'au moment où on les introduit dans la démonstration on n'admet pas l'existence de suites qui ne seraient pas ainsi réductibles. L'étude qu'on a faite est indépendante du procédé qui donne après un terme de tête cette suite indéfinie : ce procédé peut même varier d'une ligne à la suivante.

Nous devons enfin brièvement rendre compte des deux groupes de théorèmes où P. du B.-R.[1] étudie une suite indéfinie de fonctions croissantes, ou décroissantes, et la fonction qui serait plus ou moins croissante qu'elles toutes. Les démonstrations qu'il donne, présentent une particularité singulière : l'auteur indique à l'avance, discrètement et par voie détournée, la restriction qu'elles exigent; mais cela fait, il ne tient plus aucun compte de ces restrictions, ni dans ses raisonnements, ni dans ses conclusions; et celles-ci sont fausses si on les entend dans leur généralité, elles se réduisent à rien ou à des *truismes*, si on les restreint ainsi qu'il le faudrait en toute rigueur.

Ainsi, pour le premier groupe de démonstrations, nous lisons : « il faut se représenter ces paramètres variant de zéro excl. jusqu'à l'infini excl. ». Sous ce nom de paramètres, il s'agit des lettres qui désignent le rang des fonctions considérées, comme fait la lettre n dans la démonstration détaillée plus haut du théorème de P. du B.-R. Exclure l'infini, cela peut vouloir dire, dans le langage des mathématiques, qu'on ne fera pas croître n indéfiniment. Les démonstra-

1. *Annali di matematica*, t. IV (série II), et *Borchardt Journal*, Bd 74.

tions se réduisent, en effet, au cas où n est fini ; mais les conclusions, vraies pour ce cas, vont s'étendre faussement, par oubli de la restriction, au cas où n croît indéfiniment.

Dans le second groupe de démonstrations, la restriction est d'une autre nature ; pour la faire plus aisément comprendre, nous n'emploierons pas, en la citant d'après une traduction irréprochable[1], les notations du texte traduit ; nous particulariserons la fonction dont il y est parlé, et les variables qui y entrent. Moyennant ces modifications, la restriction se présente ainsi : si le rapport satisfait, comme fonction de x, pour toute valeur finie de n, à la condition de croître indéfiniment avec x, de sorte qu'il croisse aussi indéfiniment quand n croît indéfiniment (par cela même qu'il croît indéfiniment quand n est fini), alors... Ici commence l'énoncé du théorème ; la parenthèse est dans le texte. En vertu de cet énoncé préparatoire, dont la complication n'est pas tout entière notre œuvre, l'auteur n'admettrait au bénéfice de ses démonstrations que les rapports où l'hypothèse de n croissant indéfiniment, conduit au même résultat que l'hypothèse de n fini ; le rapport $\frac{x}{n}$ par exemple serait exclu, puisque nous avons vu que quand x augmente indéfiniment, les deux hypothèses faites sur n ne conduisent pas aux mêmes conclusions. Nous avons remplacé les notations de l'auteur par un choix particulier de données, afin de montrer la portée de sa restriction : elle dispense de faire croître n indéfiniment, elle est donc en fait équivalente à la restriction qui s'appliquait au premier groupe de théorèmes.

Ces restrictions, P. du B.-R. laisse aux lecteurs le soin de les faire eux-mêmes dans ses raisonnements et dans ses conclusions, et il énonce, pour les suites indéfinies qu'il rencontre, des propriétés qui n'appartiennent avec certitude qu'à des suites limitées. Cette confusion est sans inconvénient en mathématiques : personne ne songera à y appliquer des théorèmes qui, on en est prévenu, ne sauraient être vrais, s'ils le sont jamais, que dans des cas d'exception, qu'on n'a même pas essayé de distinguer. La seule application de ces théorèmes est en réalité en *philosophie* : ils suggèrent par leurs énoncés l'idée nouvelle d'un champ de croissance qui déborderait le champ de croissance des nombres entiers, et P. du B.-R. développe alors ce thème au gré de son inspiration.

M. Cantor a repris cette idée, sans démonstration cette fois, et c'est comme un postulat appelé à être utile ultérieurement, qu'il

1. *Bulletin des sciences mathématiques*, 1877.

propose au delà des nombres entiers un premier transfini, débordé à son tour par un deuxième et ainsi de suite, transfiniment et plus encore.

Ces vues sont en partie devenues classiques, paraît-il; elles ont pénétré, comme on l'a dit, sinon dans les mathématiques, du moins dans l'enseignement; elles reviennent en philosophie avec le prestige de la chose jugée supérieurement. Que les lecteurs de cette revue, cependant, ne se laissent pas éblouir. Qu'ils consultent autour d'eux; la plupart des mathématiciens répondront qu'ils ne s'occupent pas de ces questions : elles appartiennent à la *philosophie*. Qu'ils lisent les quelques pages si suggestives où M. J. Bertrand [1], sans traiter directement le sujet qui nous occupe ici, signale quelques-unes de ces fautes de raisonnement qui, selon nous, sont le cortège habituel des infinis nouveaux. Ils y verront que « l'infini et l'infiniment petit mathématique n'ont plus de mystère ». Et l'on ne dira pas de M. J. Bertrand qu'il n'a pas su « s'abstraire d'habitudes de pensée et de langage prises depuis des siècles », car, à deux occasions, au moins, que nous pouvons citer, son influence s'est exercée à mettre de la rigueur et de la clarté en des points qui demeuraient encore obscurs. Pour un nombre incommensurable, par exemple, il l'a défini comme on fait aujourd'hui, « en disant quels sont les nombres commensurables plus petits, et quels sont les nombres commensurables plus grands que lui [2] ». C'était un progrès alors, et il le faisait avant qu'on ait créé et importé les définitions, équivalentes au fond, mais dangereusement surchargées, qui sont de mode aujourd'hui. Et de même, pour les infiniment petits géométriques, il en a justifié et réglé l'emploi en toute certitude; c'était aussi un progrès, et, comment l'oublierait-on, quand aujourd'hui encore, par une survivance des anciennes confusions, certains auteurs pensent qu'il y a des triangles, les triangles infiniment petits, que leur nature soustrait aux théorèmes de la géométrie?

Si, entre tant d'influences diverses, le lecteur hésite sur la question du transfini, il peut se faire son opinion sur les arguments que nous avons réunis; il est facile de les comprendre ou de se les faire expliquer; ils sont développés avec assez de détails, pour que les fautes de raisonnement que nous aurions pu commettre soient aisées à découvrir. Il est d'ailleurs d'un grand intérêt en *philosophie* d'aboutir à une solution nette, dans ce débat du transfini.

1. *Journal des savants*, sept. 1896.
2. *Algèbre*, 2e partie, 1870.

Et, en effet, c'est une question qui se pose en *philosophie*, de savoir si les mathématiques sont un instrument logique créé de toute pièce par l'esprit humain, qui n'y veut rien de contradictoire ; ou si, au contraire, elles constituent, antérieurement à nos recherches, un domaine supérieur, où nous pénétrons, que nous explorons, qui nous réserve des surprises, et où l'on peut, au tournant d'un syllogisme, se heurter à une contradiction, une antinomie si l'on veut, qui démentira, comme ferait le transfini, les définitions primordiales.

Et d'autre part, si l'on cherche, en *philosophie*, quelles réalités du monde extérieur se cachent sous les apparences sensibles par où nous l'entrevoyons, les mathématiques fournissent, pour décrire quelques-unes de ces apparences et certaines de leurs variations, un langage précis et intelligible : tous ceux qui le connaissent l'entendent de la même manière, il ne s'applique qu'à des notions dont la clarté est certaine. N'est-il pas indispensable, alors, de savoir si le transfini figure ou non parmi ces notions? Cette question ne se pose qu'en *philosophie*.

Les mathématiques ne connaissent ni l'infini, au sens vulgaire, ni le transfini, car elles ne connaissent ni un nombre fixe qui dépasserait tous les nombres entiers, ni un champ de croissance qui s'étendrait au delà de la suite des nombres entiers.

EVELLIN et Z.

Juin 1901.

SUR LA PSYCHOLOGIE DU MYSTICISME

Dans la préface d'un ouvrage récent, le R. P. Jules Pacheu offre, au nom de la théologie, un rameau d'olivier à la science. Celle-ci ne pourra que se réjouir, pourvu cependant que l'on arrête d'un commun accord le protocole de cette alliance. Il est bien certain que la théologie, et particulièrement la mystique, contiennent des trésors. Sans parler de cette Somme de la Foi, de ces dogmes, de ces mystères, qui laissent apercevoir un si riche résidu de vérités encore vivantes pour qui les traduit en notre langage, la mystique, avec les travaux sans nombre qu'elle a suscités, est la plus complète histoire que l'on ait faite jusqu'ici de la vie intime de l'esprit. Aucun détail n'a échappé à ces observateurs incomparables. Ils ont exploré l'âme depuis les profondeurs jusqu'au faite. Scrupule, doute, angoisse, consolation, grâce, extase, ces profondeurs mouvantes du sentiment sur lesquelles flottent les images, ces courants glacés ou brûlants dans lesquels la pensée se fige ou se dissout, ils ont tout noté avec une exactitude et une minutie incomparables. Il y a là un véritable musée d'œuvres de grand style qu'il faut étudier avec soin. En des temps où la plupart des malaises dont le siège était inconnu s'appelaient des maux de l'âme, une connaissance approfondie de la vie intérieure était indispensable pour le prêtre, qui était alors le vrai médecin. L'Église réussit à trouver de merveilleux remèdes qui permirent à l'humanité de traverser des moments fort difficiles, et, jusqu'au jour où la science aura réussi à atteindre tous les maux de l'esprit dans le corps lui-même, nous aurons beaucoup à apprendre de ces maîtres en « psychothérapie ». Les théologiens peuvent donc, cela est certain, fournir à la psychologie moderne le plus utile concours.

Mais il ne faut pas oublier que les deux méthodes sont fort différentes. Nous partons de ce postulat que tous les faits de conscience, sans exception, sont conditionnés par des faits corporels connus ou inconnus. Si donc l'on veut entendre par « surnaturel » une absence totale de faits de ce genre, si l'on suspend dans le vide, ne fût-ce que pendant une minute, l'existence de l'esprit, il n'y aura jamais moyen de s'entendre. Au contraire, si l'on consent à reculer jusqu'où on le doit le sens du mot surnaturel et à admettre une fois pour toutes que le surnaturel ne peut s'introduire en l'homme que par des voies naturelles, vérifiables aux sens, sinon en fait, du moins en principe, alors nous ne pouvons que gagner à ce que ces nouveaux alliés nous apportent le concours, soit de leur érudition, soit de ce sens

profond des faits psychologiques qui est chez eux une qualité traditionnelle. Si donc les théologiens désirent coopérer ici avec la science, il est désirable qu'ils laissent de côté les intentions d'apologétique, pour ne s'occuper que des faits, et qu'avant de sabrer nos « erreurs », ils se soient assurés de les avoir bien comprises. Il se peut, du reste, que les travaux que nous poursuivons viennent, sans que nous l'ayons cherché, apporter à la théologie un renfort de preuves dont elle paraît ressentir le besoin. Cela dit, nous pouvons répéter le mot du R. P. Pacheu : « Unissons-nous dans la recherche de la vérité ».

Au surplus, que le concours des théologiens nous soit ou non assuré, les faits religieux passent peu à peu sous les prises de la psychologie positive, et cela pour une raison très simple : ils sont des faits. Présentement, les recherches se dirigent vers cette série d'états auxquels on donne le nom, un peu vague jusqu'ici, de faits mystiques. Il est temps de les regarder de près, si l'on considère l'énorme importance du mysticisme pendant des siècles, et le rôle qu'il joue encore, d'une façon dissimulée mais constante, dans la vie de l'esprit.

Le fait mystique tel que nous essaierons de le définir est-il vraiment une entité psychologique, normale ou morbide? se confond-il en totalité ou en partie avec le sentiment religieux, et n'y a-t-il pas lieu de faire ici une distinction? Ne serait-ce pas dans ces faits mystiques, ou faits de la vie intérieure, qu'il faudrait chercher les assises, perpétuellement instables, de toute pensée? Peut-on décrire, ou tout au moins esquisser l'équivalent physiologique de ces faits? L'*Introduction à la psychologie des mystiques* du P. Pacheu, et un autre ouvrage récent, *les Maladies du sentiment religieux* de M. Murisier, soulèvent implicitement ces questions, et peut-être aideront à les résoudre.

Le livre du P. Pacheu [1] insiste à bon droit sur le vague du mot mysticisme, et on y remarque un effort constant, et souvent heureux, pour retrouver, dans le chaos des faits, le courant pur de la vie mystique véritable, isolée de ses formes aberrantes, « religiosité vague, illuminisme, théosophie, faux mysticisme.... Quand on aura, dit-il, précisé ces variétés, on aura peut-être parlé des erreurs et des déviations de l'esprit mystique, mais on sera ramené par quelque côté à la notion centrale et commune. » On ne saurait mieux dire, et je crois, avec le R. P. Pacheu, qu'il y a un mysticisme *vrai* et un mysticisme *faux*. C'est bien cette notion « centrale et commune » qu'il s'agit de mettre en lumière, et c'est précisément là-dessus que je vais m'étendre tout à l'heure. « Toute la série de ces événements, dit en un autre endroit le même auteur, est objet de science, elle est le point de départ d'une critique selon les données de la raison et de la foi, qui relève tout ensemble de la philosophie, de la théologie, et des sciences natu-

1. C'est le développement d'une communication présentée au dernier Congrès de psychologie. Ce n'est du reste que la préface de travaux plus considérables que nous promet le R. P. Pacheu.

relles. » On ne peut qu'être de cet avis, toutes réserves faites cependant sur le rôle qu'on prétend ici faire jouer à la foi. Elle n'a rien à faire ici.

En tout cas cette étude indique bien la nécessité de préciser, en matière de mysticisme, les notions courantes, et d'introduire dans ces études le maximum de rigueur dont la psychologie se trouve aujourd'hui capable.

L'ouvrage de M. Murisier soulève les mêmes questions de fond. Il est très intéressant, d'abord parce que l'auteur, qui est vraiment psychologue, l'a semé d'utiles observations et de remarques fines, mais surtout parce que, par la façon même dont il a conçu et divisé son étude, il nous met au pied du mur [1]. Qu'est le sentiment religieux? Sans trancher la difficulté, l'auteur en prépare la solution. D'abord il distingue le sentiment religieux individuel du sentiment religieux social, d'une façon plus nette, semble-t-il, qu'on ne l'avait jamais fait, et à très bon droit, car on confondait ordinairement ces deux ordres de faits qu'il faut considérer à part, sous peine de malentendus sans nombre; c'est un point désormais acquis. Ensuite, il déclare que l'extase est la forme type du sentiment religieux individuel, forme toujours morbide, faut-il ajouter d'après M. Murisier, et c'est là que la question de fond surgit. En tout cas, être allé tout droit à l'extase, en avoir vu l'extrême importance, c'est avoir montré un rare coup d'œil. Je crois cette idée profondément juste, après qu'on aura fait ici des partages de faits qui s'imposent. Nous arriverons peut-être de cette façon à trouver les caractères spécifiques du sentiment religieux individuel, à en isoler la forme normale et à marquer sa place sur la double carte du corps et de la conscience.

Lorsqu'on a fermé le livre, on se demande quel est le fond de la pensée de l'auteur. Les *Maladies du sentiment religieux*, nous dit le titre [1]. Soit; mais qu'est le sentiment religieux normal? Le soin même

1. D'après M. Murisier, les maladies du sentiment religieux sont l'extase (sentiment religieux individuel) et le fanatisme (sentiment religieux social). Ce sont les deux grandes divisions du volume.

Les chapitres sur l'extase mettent principalement en évidence le besoin de direction, l'extinction graduelle des sentiments sociaux, l'ascétisme, la systématisation des éléments de conscience sous l'influence de l'idée (?) religieuse, l'entrainement spécial qui prépare et accompagne l'extase, etc. On trouvera là des analyses très bien faites, des remarques originales, et aussi certaines choses qui avaient déjà été dites ailleurs. L'auteur croit, peut-être à tort, marcher sur un terrain vierge. Il faut lire ces pages avec soin et en extraire soi-même les renseignements, les faits, les suggestions qu'elles contiennent. Le point de vue, dans l'ensemble, parait être plutôt intellectualiste. Les chapitres sur le fanatisme et l'esprit de secte éclaircissent, semble-t-il, plusieurs points douteux. L'auteur entre autre choses a étudié de très près la prédication populaire, et d'une façon très clairvoyante. Les sociologues feront bien, je crois, de connaître cet ouvrage.

A vrai dire une étude scientifique des aberrations religieuses innombrables

avec lequel la question semble avoir été évitée, nous oblige à réfléchir. On se demande si, dans l'esprit de M. Murisier, le sentiment religieux, même dans ses formes très atténuées, n'est pas toujours une maladie. Il est vrai que nous trouvons, à la dernière page, cette définition de M. Delbos, à laquelle l'auteur semble souscrire : « Le sentiment religieux, dans sa pureté originelle, est le lien indissoluble qui unit en chaque âme toutes ses tendances spontanées, qui unit toutes les âmes entre elles, qui unit toutes les âmes à l'univers. » C'est fort bien dit, sauf un détail supplémentaire que nous proposerons par la suite, mais cette union, semble croire M. Murisier, ne saurait être éprouvée sans que celui qui la ressent ne soit un malade à quelque degré. C'est là une opinion soutenable. Mais c'est ici que les distinctions commencent.

Nous savons tous qu'il n'y a pas de frontières entre la santé et la maladie, que ce sont là des notions éminemment relatives, que la santé parfaite n'existe que dans les traités de physiologie. De même, un esprit complètement sain n'existe pas plus, dans la réalité, qu'un cerveau parfait. Ce sont là de pures fictions de l'esprit, des échaffaudages provisoires dressés par la science au sein de l'inépuisable variété des faits. De ce point de vue, nous sommes tous, en fait, plus ou moins des malades. Mais il n'en reste pas moins vrai qu'on s'entend en pratique pour distinguer un état de santé d'un état de maladie. Ce qui reste donc à savoir, c'est de quel côté le sentiment religieux doit être placé. Du côté de la maladie, semble répondre M. Murisier. Je crois au contraire que le sentiment religieux a ses formes morbides et ses formes saines, normales, qu'il faut soigneusement distinguer entre elles. L'extase est toujours une anomalie, c'est certain, mais pas tou-

qui ont pullulé et qui pullulent encore, depuis Alexandrie et l'Inde, jusqu'aux sectes du Caucase, de l'Amérique ou du Thibet, en passant par le *Dictionnaire des hérésies*, reste encore à faire. Il s'agirait ici de fixer la structure psychologique de ces grands troubles du sentiment et de la pensée, et d'en déterminer les types principaux et secondaires en les retrouvant où ils se manifestent aujourd'hui pour la plupart, soit dans les asiles, soit, pour les plus inoffensifs, dans certains couvents, et aussi et surtout en dehors du terrain religieux d'où ils émigrent lentement depuis des siècles. Car la machine pensante n'est susceptible que d'un nombre assez limité d'avaries, qui restent, dans leur fond, toujours les mêmes, bien que les idées par lesquelles elles s'expriment soient perpétuellement renouvelées. Elles ne changent, dans leur fond intime, que dans la mesure où le corps humain a changé, et c'est peu de chose. On frôle à chaque instant des manières de penser, et surtout des manières de sentir, isolément ou en commun, qui ont été autrefois très minutieusement décrites sous le nom d'hérésies. Une entreprise du genre de celle-ci, et qui, du reste, serait peut-être prématurée aujourd'hui, reste ouverte, et quelqu'un l'essaiera un jour ou l'autre. En ce cas M. Murisier aura très utilement préparé le sujet, et son travail justifie, somme toute, le titre très ample qu'il a choisi, car il a tracé au milieu des faits une grande ligne centrale, et toutes les aberrations dont il s'agit doivent se classer d'elles-mêmes dans l'une ou l'autre des catégories qu'il indique et dont il décrit les principaux caractères. Voilà le côté lumineux de l'ouvrage.

jours une maladie. Il s'agit donc de déterminer quelle est sa forme normale, et quelles sont ses formes morbides.

Je suis tout à fait de l'avis de M. Murisier, et même je ne craindrai pas de dépasser sa pensée. L'extase est bien la forme type du sentiment religieux *individuel*. Par conséquent, quiconque éprouve le sentiment religieux [1] est un extatique à quelque degré, à condition toutefois qu'on ajoute à la série ascendante dont l'extase pure est le sommet rarement atteint, la série descendante qui va jusqu'à la stupeur mélancolique. C'est certainement le long de cette gamme d'états que circule le sentiment religieux. Mais, encore une fois, c'est ici qu'il faut s'entendre.

Les théologiens ne s'y étaient pas trompés. Ils ont toujours distingué deux groupes d'extatiques, les *vrais* et les *faux* visionnaires). J'ai déjà insisté deux ou trois fois sur ce point, qui est important. Chose remarquable, mais qui ne doit pas trop nous étonner, les aliénistes se trouvent ici d'accord avec les théologiens. Schüle, notamment, et après lui Magnan, distinguent avec soin les psychoses des cerveaux sains (psycho-névroses) des psychoses des cerveaux invalides (cérébro-psychoses). Si l'on considère l'extase comme une psychose, ce que les aliénistes n'ont pas encore fait, mais ce qui semble très légitime, et si l'on adopte la division de Schüle, c'est au premier groupe qu'appartiendrait l'extase franche, la vraie extase, au second groupe la fausse extase (ordinairement accompagée de visions [2]). La première forme ne serait pas incompatible avec l'idée que nous nous faisons de la vie normale dont elle ne serait qu'une sorte d'exagération accidentelle plus ou moins intense, la seconde s'accompagnerait de troubles corporels, de lésions vérifiables, de caractère nettement morbide. C'est donc, semble-t-il, à très bon droit que le R. P. Pacheu a pu écrire dans le livre cité plus haut : « Des personnes très saines de tempérament, très bien équilibrées peuvent avoir de hautes faveurs mystiques ».

On voit la portée de cette discussion. Si nous considérons les faits extatiques, en bloc et sans distinction, comme des faits morbides, nous sous-entendons qu'il faut les combattre et, s'il se peut, les supprimer. Dans le cas contraire, nous restituons à la psychologie de l'homme normal, sous le nom de sentiment religieux individuel, toute une série

1. Il ne s'agit ici, comme dans tout le reste de cette étude, que du seul sentiment religieux *individuel*, considéré abstraitement et sans aucun mélange de sentiment religieux social. Le sentiment religieux individuel se confond absolument, dans ce cas, avec le mysticisme, et avec la « vie intérieure ». C'est une même chose sous trois noms différents.

2. « Ces visions imaginaires arrivent plus souvent aux personnes avancées que les extérieures corporelles, et ne diffèrent point de celles qui entrent par les sens extérieurs en tant qu'images et espèces; mais quant à l'effet qu'elles font dans l'âme, et quant à leur perfection, il y a bien à dire. »

« Ce sens de l'imagination et de la fantaisie est celui où le diable s'adresse d'ordinaire avec ses ruses, car c'est la porte et l'entrée de l'âme, etc. » (B. Jean de la Croix, *Montée du mont Carmel*, l. II, ch. xvi.)

« Il y a une liberté intérieure, c'est-à-dire que sans images, ou figures, ou

d'états dont l'extase pure est le terme rare, mais dont les formes atténuées (grâce, vie intérieure) sont banales, et dont les nuances innombrables constituent ce que, pendant des siècles, on a appelé la vie mystique.

En d'autres termes : Le sentiment religieux *individuel* (qui ne fait qu'un avec le mysticisme) a, lorsqu'il se manifeste seul, sans aucun mélange de sentiment social, et surtout lorsqu'il devient excessif (extase), les apparences d'une maladie, mais il n'y a là qu'un cas particulier d'un fait très général. Toute tendance ou passion, quelle qu'elle soit, si elle devient exclusive et excessive, prend fatalement l'aspect d'un délire. Cependant il n'y a pas là maladie, au sens usuel du mot. Le mot de maladie devrait être réservé pour les cas où la passion se développe sur un individu déjà taré. Dans le cas contraire il n'y a que développement d'un fait psychologique banal. L'extase vraie ne serait donc que l'excès, la forme poussée à outrance d'un état que l'on doit ranger parmi les *accidents ordinaires* de la vie consciente.

Ce fait, que le mysticisme fait partie de la vie intégrale de l'esprit a été jusqu'ici absolument méconnu par la psychologie courante. Celle-ci considère l'être humain comme n'entretenant avec son milieu que des relations définies, et c'est là, du reste, ce qui explique son insuffisance. L'esprit y ressemble à un carrefour, où n'aboutissent et d'où ne partent que des routes connues. L'idéal qu'une semblable conception enveloppe est celui d'un être chez qui les idées seules, au plus haut point de clarté, organisent des actes. Des joies et des douleurs rigoureusement proportionnées à leurs causes, un état d'adaptation réalisée qui supprime la tristesse et le bonheur sans objet, voilà l'être incomplet et fictif dont nous entretiennent la psychologie usuelle et la morale qui la couronne. On peut faire le même reproche à la psychologie spencérienne. L' « extension des correspondances » ne s'y opère pas par d'autre voie que la voie des sens proprement dits. C'est ne pas tenir compte d'un ordre de faits de la plus haute importance.

On peut, en effet, considérer l'organisme comme un réservoir d'énergie à tension variable qui se renouvelle et s'épuise, non seulement par la voie des sens, mais encore par d'autres voies. Tout ce jeu d'échanges qu'on appelle en bloc la vie organique, constitue une source volumineuse et permanente d'excitations, exaltantes ou déprimantes, qui se traduisent par ce sentiment instable de notre ton vital, qu'on appelle la cœnesthésie. De là résulte une sorte de va-

empêchements, quelqu'un se puisse élever en Dieu ». (Ruysbroëk, *De la perfection des enfants de Dieu*, ch. II.)

« Si, de cette façon il doit connaître Dieu, il faut que sa science soit réduite à une pure ignorance, et à un oubli tant de soi-même que de toutes les créatures ». (Tauler, *Sermon du dimanche dans l'octave de l'Épiphanie.*)

« Nous devons avoir des esprits sans yeux, parce que l'esprit ne peut pas regarder l'essence divine des yeux intellectuels. » (S. Bonaventure, *Sermon sur la lumière de l'Église.*)

et-vient, d'oscillation rythmique, de sentiment vague, plus ou moins intense, de bien-être ou de malaise, de joie ou de tristesse sans causes reconnues. Chez certains individus, riches de vie, ces oscillations se produisent au-dessus du point d'indifférence, ce sont les béats ; chez d'autres, au-dessous, ce sont les tristes ; chez la plupart, autour de ce point. Mais cette instabilité permanente est normale ; faible, elle se reflète d'une façon infinitésimale dans les associations d'idées ; plus forte, elle en modifie la cohérence, soit par excès, soit par défaut, d'une façon très sensible. Les degrés sont variables, mais le fait est constant ; le moindre effort d'observation le démontre.

Cette oscillation constante du ton vital est bien, semble-t-il, l'aspect physiologique propre du sentiment religieux [1], et la conscience que nous en avons est sentiment religieux dans son essence même, quel qu'en puisse être le revêtement d'images. En un mot, cœnesthésie et sentiment religieux individuel seraient, au fond, un même fait.

Une semblable constatation ne peut surprendre que ceux qui supposent que des états de conscience peuvent naitre et se développer indépendamment de toute condition organique. Du reste, nous ne relatons ici que les antécédents prochains, la dernière ondulation des forces ambiantes à l'instant où elles viennent échouer dans cette matière qui compose notre corps ; mais cette conception s'ennoblit tout à coup, si l'on s'écarte de ces causes prochaines en se dirigeant vers les extrémités du temps et de l'espace. Notre corps est théoriquement un centre qui reçoit et enregistre des excitations parties de tous les points de l'univers. Ces excitations du milieu extérieur, dont quelques-unes sont déjà connues, dont les autres sont entrevues, traversent nécessairement notre milieu intérieur, notre corps, en sorte qu'il est également juste de dire qu'elles viennent de notre corps et qu'elles viennent d'ailleurs. C'est par cet intermédiaire de la vie organique que nous correspondons d'une façon confuse avec l'Univers.

C'est bien là, semble-t-il, le propre de la vie mystique : en elle devient conscient tout un ordre de relations occultes, insaisissables par nos sens. Par elle nous participons directement, sans l'intermédiaire de la raison, à la vie universelle, et nous en exprimons les vicissitudes, dans la mesure où elles nous sont hostiles ou bienfaisantes [2]. Il n'y a rien là, semble-t-il, qui doive avilir la conception qu'on se fait généralement du mysticisme. Nous cherchons seulement à établir que, là aussi, se juxtapose une double série de faits physiques et conscients, et que c'est être incomplet que de n'en considérer qu'une seule.

Cette vie mystique ou intérieure est, comme nous l'avons dit, rythmique, et, en cela encore, elle se modèle étroitement sur la vie

1. Voir note, p. 160.

2. Il y aurait donc lieu, par conséquent, de compléter la formule de M. Delbos, que M. Murisier cite plus haut, et de dire : « le sentiment religieux, dans sa pureté originelle, est le lien qui unit en chaque âme toutes ses tendances spontanées, *qui unit chaque âme à l'univers*, qui unit toutes les âmes entre elles, etc. ».

même du corps. « La vie, dit le P. Gratry, marche par palpitations, par alternances d'élans et de recueillements, comme le son, comme la lumière, comme la vie même de notre terre qui n'est que vicissitude de nuit et de jour, et d'hiver qui se recueille et d'été qui s'épanouit. » Si les alternances de la vie intérieure sont peu apparentes à l'époque où nous vivons, c'est qu'elles sont masquées chez beaucoup de gens par les préoccupations de la vie pratique. C'est aussi parce que, faute, très souvent, d'une culture religieuse qui l'enferme dans un vocabulaire tout fait et dans des pratiques journalières, elle n'est pas considérée comme appelant l'attention, bien qu'à vrai dire ce soit là un fait très important même en dehors de toute préoccupation religieuse définie, puisqu'il nous est une indication précieuse de la façon dont s'opèrent en nous les phénomènes de la vie. Beaucoup de personnes, portées à voir le côté attristant des choses, gagneraient en effet à se rendre compte que c'est sur elles-mêmes, sur leur être physique, et non sur les choses qu'il faudrait surtout agir; car c'est de notre état affectif, cœnesthésique, que dépend, pour une très grande part, le bonheur ou le malheur de notre vie. Les remèdes psychologiques sont, comme nous l'avons déjà dit, les seuls possibles dans beaucoup de cas. Le seul moyen que nous ayons encore de réparer le désordre de certains éléments nerveux, c'est la réflexion, la méditation, l'effort moral. Nous ne pouvons atteindre ces désordres dans leur siège profond, dans les retraites impénétrables de notre cerveau, que par le travail de notre propre pensée. Mais, dans d'autres cas, il est bien certain qu'une médication physique donne déjà des résultats appréciables; le vrai progrès de l'éthique se confond ici avec le progrès de la médecine.

Il faut remarquer aussi que la vie intérieure a perdu peu à peu son caractère purement religieux pour se disperser en d'autres domaines où on n'a pas encore su la reconnaître : optimisme ou pessimisme philosophique, art, poésie, complications sentimentales que les romanciers racontent, etc. Ces faits auraient été, il y a un siècle ou deux, immédiatement attribués à la grâce, et absorbés par la foi. C'est, disons-le en passant, à partir du moment où la vie intérieure s'est, pour ainsi dire, laïcisée, que notre littérature a perdu son équilibre. Elle s'est incorporé alors des faits psychologiques qui l'ont profondément troublée, et c'est sans doute par là qu'on pourrait expliquer le romantisme, et certaines autres façons de sentir qui ne sont, au fond, que l'invasion de l'émotivité religieuse dans la littérature. Il ne faut pas croire, notamment, que le XVIIe siècle, si mesuré d'aspect, ait été plus froid, moins émotif, que le nôtre, mais toutes les crises, toutes les vicissitudes du rythme affectif avaient alors dans la religion un déversoir tout préparé. Il y avait là, si l'on peut dire, une soupape d'échappement pour tous les excès de la vie sentimentale. Lisez certaines lettres de Bossuet. J'ai sous la main, en écrivant ces lignes, un fort ouvrage, *l'Année affective*, du P. Avrillon, religieux minime (1706),

qui décrit cinquante-deux nuances de l'Amour de Dieu. Toutes ont leur valeur. Nos poètes et nos romanciers les retrouvent une à une, mais, à tort ou à raison, ce n'est plus à Dieu qu'ils les adressent; elles sont tombées dans le domaine séculier. Elles n'y resteront peut-être pas toujours. Ne nous étonnons donc pas que les oscillations de la vie affective traversent, en ces temps-ci, d'ondulations puissantes, la littérature, l'art, et jusque la vie politique et sociale elle-même. Cependant le psychologue doit isoler par analyse le fait essentiellement religieux des autres faits avec lesquels il s'est mêlé, et, au milieu de leur complication, retrouver dans sa pureté le courant mystique. On se trompe communément aujourd'hui sur la nature de certains faits qui sont dans leur essence des faits religieux. La cœnesthésie en est, comme nous l'avons dit, la base physiologique constante. Seules les images ont changé.

Il faut maintenant, puisque nous nous laissons entraîner à des vues personnelles dans un article qui ne devait d'abord être que de simple critique, entrer dans certaines considérations sur le rôle social du mysticisme. Répétons une fois de plus, pour prévenir certaines remarques, que, dans cette étude, l'on ne parle pas du sentiment religieux social, mais du sentiment religieux purement individuel qui, lui aussi, a nécessairement des conséquences sociales. Le seul fait pour ce sentiment d'exister seul, sans aucun mélange de sentiment social, constitue une anomalie; le mysticisme pur de tout alliage est, à ce titre, un fait anormal, nous l'avons déjà constaté; c'est aussi, socialement parlant, un fait dangereux dans une certaine mesure, mais un fait qui a son prix, pour les raisons qu'on va dire. Du point de vue social, le mysticisme engendre l'inertie et ce dépouillement de toutes les affections humaines que M. Murisier a bien montrés dans son étude. Le mystique cherche les conditions d'isolement où toute son attention pourra se concentrer sur sa propre béatude[1] intérieure; ce n'est pas une idée, comme on l'a dit trop souvent, mais un sentiment, ou mieux, un état affectif, qui surgit, qui grossit et qui dévore peu à peu la pensée et l'activité pratique. De là résulte un égoïsme d'une nature particulière, le plus absolu, le plus glacial de tous les égoïsmes, que connaissent tous ceux qui ont approché les mystiques dans les livres ou dans la vie[2]. Le vrai mystique ressemble bien à cet alcyon dont parle saint François de Sales; son nid

1. On n'étudie ici que la série positive, les états de béatitude, en laissant de côté les états négatifs, ou de tristesse plus ou moins intense.

2. On objectera peut-être qu'il y a un mysticisme actif, charitable. C'est « la grâce qui ne craint pas le travail ». Mais il faut ici éliminer cette forme où se mêle du sentiment social. En fait, le mysticisme se mélange presque toujours de sentiment social, à des degrés variés. En droit, le type mystique pur exclut cet élément. La méthode qu'on suit ici consiste à rechercher les formes simples, à les dégager à leur état de pureté théorique. Les formes complexes, de plus en plus rapprochées de la réalité courante, s'expliqueront mieux par la suite.

repose sur les flots, impénétrable à la mer, ouvert seulement du côté du ciel. C'est ce qui explique que la vie mystique ait été de tout temps suspecte aux moralistes, et que l'Église, sans cesse préoccupée des conditions de l'existence sociale, l'ait toujours si étroitement surveillée. Ce double point de vue, individuel et social, explique l'attitude ambiguë qu'on a toujours eue à l'égard des mystiques. Au point de vue individuel, les faits positifs de la série ont une haute valeur, puisqu'ils sont du bonheur à différents degrés, et l'extase est un souverain bien, puisqu'elle est une joie sans bornes. On pourrait, il est vrai, émettre l'opinion que cette joie se solde par un déchet, et en dernière analyse par un excédent de douleur. Mais rien ne prouve qu'il en soit ainsi, tout au moins dans le mysticisme vrai, et les moyens de mensuration nous font, en tout cas, absolument défaut. Chez certains individus, la somme des joies reste incontestablement supérieure à celle des tristesses, et l'état affectif se maintient très évidemment, d'une façon constante ou presque constante, au-dessus du point d'indifférence.

Mais le point de vue social est autre, puisque la pure béatitude mystique est toujours subjective, personnelle, incommunicable, et que le mystique est une non-valeur, ou peu s'en faut, socialement parlant. Cependant, même au point de vue social, il faut être prudent dans le jugement qu'on en porte. Le mysticisme, en effet, dépend étroitement de certains faits économiques. Or, nous acceptons aujourd'hui sur la vie active et la nécessité du travail des idées toutes faites qui pourraient, un jour venant, devenir de redoutables préjugés. En un temps où les progrès du machinisme condamnent au chômage un grand nombre d'individus, où, selon le mot récent d'un économiste, « la France a en trop cinq ou six millions de travailleurs », il se pourrait fort bien que le mysticisme fût de nouveau appelé à jouer un rôle très important et qu'il se proposât de lui-même, probablement sous une forme nouvelle, comme un palliatif à certaines difficultés sociales. Tout porte à croire que les couvents n'ont pas fini leur temps, et que nous les verrons peut-être renaître, avant qu'il soit peu (certains indices le font déjà croire), sous l'aspect très imprévu d'associations laïques, superficiellement mystiques et monastiques en réalité.

Il ne faut donc pas, lorsqu'on étudie un fait aussi capital que le mysticisme, se laisser tromper par les apparences. La vie intérieure, la vie mystique existe encore virtuellement, avec la même structure psychologique, les mêmes caractères essentiels qu'autrefois. Dans son fond intime elle est un fait religieux, et l'on peut même dire que nous sommes tous, en quelque façon, religieux sans le savoir. C'est toujours le même état affectif, rythmique, d'intensité variable, auquel correspondent les mêmes modifications proportionnelles dans le cours des représentations mentales. Le système de groupement des images, la façon dont elles se choisissent et s'agglomèrent, leur degré de cohérence ou d'incohérence, restent toujours les mêmes, pour un état

affectif donné, indépendamment de la signification propre de ces images. Sous le riche manteau dont le moyen âge avait revêtu le mysticisme, fonctionnent des lois psychologiques assez simples. A travers les formes nouvelles qu'il tend à prendre aujourd'hui, se constatent les mêmes lois[1]. Bien plus, si nous nous décidons à abandonner certaines idées préconçues, nous constatons que l'évolution du sentiment religieux est parallèle à l'évolution de la vie consciente, le luxe des images qui ont peu à peu fleuri sur le mysticisme ne doit pas nous faire oublier sa simplicité originelle.

Il faut maintenant nous résumer, en circulant avec précaution parmi les équivoques sans nombre qu'entretient le vocabulaire, et en distinguant toujours la double série des faits corporels et conscients.

La vie religieuse, ou vie intérieure, ou vie mystique, forme propre du sentiment religieux individuel *sans mélange de sentiment social*, a pour base constante une série de faits organiques ou cœnesthésiques, traduits dans la conscience par des états affectifs et des représentations mentales correspondantes. Cette vie religieuse (ou affective, ou intérieure, ou mystique) est inhérente à notre nature même d'êtres vivants, plongés dans un milieu sans bornes d'où les sens extraient pour la vie pratique des indications qui n'épuisent qu'une très faible part des impressions innombrables qui convergent vers nous. Ces faits organiques, considérés en bloc, peuvent se ramener à une hyper ou à une hypotension de l'énergie vitale. Les états affectifs varient comme cette tension; on possède Dieu plus ou moins, on est plus ou moins privé, selon qu'elle est plus ou moins intense.

La série descendante, ou négative, où le ton vital est au-dessous de la normale, va de la tristesse légère, sans cause apparente, jusqu'à l'abandon, la désolation, la « privation » totale, la stupeur noire, l'enfer spirituel. C'est un sentiment plus ou moins profond de dépression, d'indigence, auquel les causes les plus lointaines, et en dernière analyse, les plus métaphysiques, peuvent être attribuées. Nous avons laissé de côté toute cette série de faits.

La série ascendante comprend les états d'hypertension; elle va du simple instant de béatitude passagère, de joie fugitive et sans cause, jusqu'à l'extase pure. C'est cette gamme d'états que pendant des siè-

1. Lorsque le P. Pacheu entreprendra une critique plus approfondie du mysticisme contemporain, il devra, croyons-nous, s'il veut profiter des moyens d'analyse qui sont à sa disposition, isoler d'abord le sentiment religieux social et le mettre à part. Puis, dans le sentiment religieux individuel, distinguer deux séries de faits, mystiques et pseudo-mystiques. Ici, les aliénistes viennent à son aide, comme on l'a vu plus haut, en établissant une distinction entre les cerveaux sains et les cerveaux invalides. Il restera donc à établir que ce qu'il condamne sous le nom de faux mysticisme, rentre dans cette seconde catégorie. Le vrai mysticisme serait alors une psycho-névrose et le faux mysticisme une cérébro-psychose. Je ne vois pas de meilleur moyen de donner, pour le moment, une base solide à des recherches de ce genre.

cles on a appelée la grâce [1]. La grâce n'a pas disparu, elle existe encore, elle vit, elle palpite en chacun de nous [2]. Chacun, s'il y veut être attentif, peut en constater la privation ou l'absence [3]. En tout cas, quelque nom qu'on lui donne, le rythme affectif est la base même de la vie consciente [4].

Le mystique est un être particulièrement doué sous ce rapport, et chez qui les états d'hypertension prédominent. Son attention s'y absorbe, et il devient distrait pour le reste. Il s'enferme avec la grâce, il la couve, il l'entoure de soins, il en savoure les impartageables clartés; absente, il la désire, il l'appelle, et par là même il l'obtient. Ou bien il se réfugie dans un cloître, dans une retraite appropriée, où il s'abandonne au gré du caprice divin; ou bien, comme M. Hamon et mille autres, s'il continue de vivre au milieu du monde, il s'y construit une

1. « La grâce n'est pas un état affectif », me dit le R. P. Pacheu. Dans un autre passage de l'*Introduction à la psychologie des mystiques* il donne à son objection une forme plus précise : la grâce à l'état statique, dit-il, ne tombe pas sous la conscience. Est-ce bien certain? Et même en ce cas, n'y a-t-il pas lieu de faire une distinction? Je préciserai donc ma pensée : il s'agit ici de la grâce à l'état dynamique, ou grâce actuelle. En quoi, du reste, le fait, pour la grâce actuelle, d'arriver à la conscience par l'intermédiaire de la cœnesthésie peut-il en amoindrir la valeur? En admettant même, un instant, avec la théologie qu'il y ait ici du surnaturel, nous le saisissons au moment où il s'incorpore à nous. On peut en transporter aussi loin qu'on le voudra la source première, mais il faut pourtant qu'il ait, sur notre machine agissante, son point d'application quelque part. Je prétends que c'est dans la cœnesthésie. S'il y a des preuves du contraire, je serai très heureux de les connaître. Le grand tort de la théologie, comme, du reste, de toute la philosophie spiritualiste, est d'avoir peur des explications physiologiques. C'est le vieux préjugé tenace de l'infériorité du corps par rapport à l'esprit. (Opposition de la Nature et de la Grâce.)

2. L'intéressante étude de M. Récéjac n'avait pas encore paru quand ces lignes ont été écrites. Son point de vue est, du reste, très différent du nôtre.

3. C'est dans la grâce, mais dans la grâce agissante, c'est-à-dire à laquelle se mélange le sentiment social, qu'il faut placer la liberté. La théologie l'avait bien vu. Elle n'a jamais, et avec raison, séparé le problème de la liberté de celui de la grâce. Elle avait senti que c'est dans ce trésor d'énergie diffuse, dans cet apport fourni par des causes indiscernables, qu'il fallait chercher les sources obscures de la volonté. Mais elle a tourné sans fin autour du problème sans réussir à en toucher le vif. Cela tient à ce qu'elle n'a jamais distingué d'une façon nette le physique du mental. La même confusion subsiste encore aujourd'hui d'une façon flagrante dans la philosophie courante, on la constate dans mille détails du vocabulaire et surtout dans la théorie des trois facultés qui implique une erreur d'analyse de la nature la plus grave. Présentement il est bien difficile de parler de la liberté sans avoir recours à l'ancienne conception de la grâce, traduite en notre langage, et complétée par des constatations physiologiques. Mais il faut en ce cas distinguer avec rigueur les faits corporels des faits conscients, ce que les théologiens n'ont pas pu faire, et ne permettre à aucun prix qu'une des séries déborde sur l'autre.

4. C'est un fait capital pour toute théorie de l'association des idées qui prétend rendre compte d'autre chose que de la superficie des faits. Excitation et dépression, voilà les deux faits dominateurs par lesquels s'expliquent les divers degrés de cohérence ou d'incohérence des représentations mentales. Plus on examine ces états, plus on comprend ce qu'ils ont de profondément significatif. Ils donnent la clé des rapports du sentiment et de la pensée.

prison, austère, évitant avec soin toute occasion de sensualité qui troublerait sa « délectation savoureuse ». Si quelque objet entre dans sa conscience, il dégorge pour ainsi dire sur cette image sa béatitude intime. Le chant d'un orgue, un oiseau qui passe, sont alors d'exquises faveurs spirituelles, des signes merveilleux, des marques spéciales de la tendresse divine. Cette disproportion entre les joies des mystiques et leurs causes apparentes est très significative.

Vient un instant où « les portes des sens sont fermées ». Les dernières images ont disparu, dissoutes dans la joie comme dans un liquide puissant. C'est l'extase.

Dans cet état suréminent et ineffable, l'âme est devenue sentiment, béatitude sans bornes, et n'est plus rien que cela. Elle éprouve et réfléchit le *non-moi* dans sa totalité confuse. Là, plus d'objet ni de sujet distincts, mais fusion, colloque indicible, possession directe de Dieu par l'âme et de l'âme par Dieu. Là, clarté surnaturelle, intuition directe, certitude immédiate, résolution des antinomies.

Mais un pareil état ne saurait durer longtemps; alors survient cette mort temporaire que les mystiques ont notée. La synthèse suprême se brise et la conscience retourne à la forme pulvérulente.

A. Godfernaux.

LA PSYCHOLOGIE AU CONGRÈS DE PHYSIOLOGIE DE TURIN

(Cinquième Congrès International, 17-21 septembre 1900.)

I. — Le cinquième Congrès International qui vient d'avoir lieu à Turin inéresse les psychologues, en dehors de la nature des communications touchant à des questions sur lesquelles il doit au premier chef porter son attention, par le fait de l'existence au sein du Congrès d'une section spéciale de psychologie expérimentale, qui a siégé pendant trois journées de suite.

Le programme du Congrès avait porté en outre à l'ordre du jour la question de l'organisation du prochain Congrès International de psychologie, un titre de plus pour attirer l'attention des psychologues sur les travaux et l'activité d'un congrès.

Nous ne ferons que rappeler brièvement les travaux de psychologie, de même que ceux dont la nature se rapproche de nos études ou qui intéressent de près la psychologie. Je grouperai les communications d'après la nature de questions dont elles traitent; dans les premières catégories je classerai celles d'une portée plus générale, concernant la biologie générale, la physiologie du système nerveux, etc , et ce n'est qu'ensuite que j'analyserai des commmunications de nature purement psychologique ou psycho-physiologique.

II. — J. Gaule (Zurich) a fait connaître les résultats de ses recherches de longue haleine sur l'*évolution périodique de la vie* (Der periodische Ablauf des Lebens) et faites sur des grenouilles. La conception que l'organisme vivant soit comparable à une machine lui semble erronée. L'organisme se transforme lui-même par les processus vitaux et on peut le considérer comme un laboratoire chimique, dont les parois sont formées par les réactions qui se produisent dans l'extérieur et, comme ces réactions changent aussi, les parois sont en transformation continuelle.

K. Ossawa (Tokio [Japon]) discute et apporte des faits sur la questions des *gauchers* (*Ueber Linkshändigkeit*). On trouve chez beaucoup d'animaux des droitiers et des gauchers ; les singes sont des droitiers

ou ambidextres, un très petit nombre d'entre eux sont gauchers. Les oiseaux qui tiennent leur nourriture entre les griffes se servent de préférence de leur pied gauche.

A. D. Waller, de Londres, résume ses recherches expérimentales sur l'*électricité végétale* (Reaserches in vegetable electricity) et sur l'*électricité animale* (Experiments in animal electricity). Il y a des analogies précises entre ces deux sortes d'électricité organique. Les expériences sont d'autant plus remarquables qu'elles ont été pratiquées sur une large échelle; signalons, en outre, les effets électriques des intempéries, les effets de la stimulation mécanique, celle de la lumière, de l'électricité, de la fatigue, l'influence de la température et des anesthésiques, etc.

Sherrington et Grünbaum (Liverpool) relatent quelques observations sur la *physiologie de l'écorce cérébrale chez quelques grands singes supérieurs*. Notons ce fait capital que, selon les recherches de ces auteurs, la zone motrice ne s'étend en aucun point au delà du *sulcus centralis*. La topographie des localisations cérébrales subit des changements presque fondamentaux si les expériences de Sherrington et Grünbaum sont vérifiées.

Paul Flechsig (Lepzig) apporte des nouvelles considérations et de nouveaux faits à sa fameuse doctrine (Ueber die Entwickelungsgeschichtliche myelogenitische Flächengliederung der Groshirnrinde des Menschen), discutant l'*évolution myélogénitique de l'écorce du cerveau humain*. Il parait y avoir des étapes bien définies dans la myélinisation de l'écorce cérébrale dans son évolution morphologique; les processus s'écoulent plus rapidement chez les animaux que chez l'homme et c'est pour cela que l'étude du développement de la myélinisation chez les animaux présente un objet moins favorable que chez l'homme.

Mlles Joteyko et Stefanowska dressent une liste des appareils nerveux au point de vue de la *graduation des effets des anesthésiques* par ordre de susceptibilité : 1° centres sensitifs de l'écorce; 2° centres moteurs de l'écorce; 3° moelle; 4° bulbe; 5° fibres nerveuses sensitives; 6° fibres nerveuses motrices et, en septième ligne, le muscle. Mlle Joteyko, d'autre part, a essayé de classer les appareils nerveux par *ordre de susceptibilité à la fatigue* : 1° terminaisons nerveuses intra-musculaires, 2° centres psycho-moteurs; 3° moelle; 4° tronc nerveux. La fibre musculaire est plus réfractaire que les terminaisons motrices.

N. Vitzou, de Bucharest, rendant compte de ses recherches sur l'*excitabilité de la moelle*, conclut que la substance grise est excitable, comme celle de l'écorce cérébrale, avec les excitants artificiels : électriques et mécaniques.

Z. TREVES et AGAZZOTTI (Torino) ont essayés l'*éducation d'un pigeon privé des hémisphères cérébraux*; il serait parfaitement susceptible d'éducation. BORUTTAU (Göthingue), dans ses expériences minutieuses d'électro-physiologie, a analysé le *rythme fonctionnel du système nerveux*; il y aurait des rythmes particuliers de la cellule nerveuse, des fibres nerveuses et des muscles.

D'après E. LEE et W. SALANT (New-York), l'alcool a une action efficace sur le muscle à condition d'administrer des quantités moyennes; le résultat est tout à fait opposé, quand la quantité est grande. Dans une seconde communication, F. LEE examine les causes de la *fatigue musculaire*; la cause principale résiderait au manque de carbohydrate.

JEAN DEMOOR (Bruxelles), étudiant la *dissociation des phénomènes de sensation et de réaction dans le muscle*, distingue dans le mécanisme de la contraction musculaire la sensation conductrice de la réaction; au point de vue de la sensation le muscle est infatigable. Selon WEDENSKY (Saint-Pétesbourg), la *narcose du nerf* doit être considérée comme un état actif *sui generis* et l'inhibition comme une narcose passagère produite pour un moment purement physiologique. De la communication de C. NEGRO et Z. TREVES sur la *physiopathologie de la contraction musculaire volontaire* il est à retenir, que par suite de processus morbide (maladie de Parkinson), le rythme ordinaire caractéristique du fonctionnement de la cellule nerveuse motrice peut être altéré. PATRIZI et CASARINI (Modène), à la suite de leurs recherches d'*ergographie crurale dans certains états normaux et pathologiques*, concluent que l'ergographie peut utilement remplacer la dynamométrie dans l'examen des membres inférieurs.

Parmi les communications de chimie physiologique, on ne peut signaler que celle de HEGER et SLOSSE traitant de l'*influence de l'absorption intestinale sur la courbe diurne de l'urée*. On ferait une erreur en supposant que l'analyse de l'urine faite d'heure en heure peut fournir des renseignements sur la valeur des échanges nutritifs accomplis dans le moment même.

L'histologie physiologique peut figurer en dehors de la communication de Flechsig avec les notes de STEFANOWSKA (Bruxelles) et de DONAGGIO (Modène). Stefanowska revient sur la question des *appendices piriformes des cellules nerveuses cérébrales*, et insiste sur leur réalité objective; ils seraient en outre le dernier élément qui apparaîtrait dans l'évolution des cellules nerveuses; ce qui plaiderait pour leur rôle dans les actes psychiques. DONAGGIO, avec des démonstrations microscopiques à l'appui, conclut que le réseau de fibres anastomosées, signalé par lui en 1896, non seulement existe, mais il a une haute importance fonctionnelle (un centre de réception des stimules des fibrilles des prolongements protoplasmiques).

III. — Le domaine des sensations n'a pas été riche en contributions,

ni expérimentales ni autres; on remarque que l'attention des expérimentateurs est dirigée ailleurs, vers l'étude des muscles et des nerfs. L'*odorat* et le *goût*, quoique extrêmement peu étudiés, paraissent intéresser plus les physiologistes que jusqu'à présent. Toulouse et Vaschide (Paris) ont résumé l'ensemble de leurs recherches sur la *physiologie de l'odorat*; Kiesow et Hahn (Torino) ont étudié la *sensibilité du goût dans le larynx* et ils concluent affirmativement. Une expérience pratiquée sur un de ces auteurs a prouvé que l'intérieur même du larynx est sensible au goût. Ces deux communications sont d'ailleurs les seules sur la physiologie de ces sens.

L'*œil* tient toujours le record de notes communiquées. A. Broca et Sulzer (Paris) ont calculé *le temps perdu de l'acuité visuelle*. B. Bocci (de Sienne), discutant expérimentalement l'*unité des images dans la vision mono et binoculaire*, fait remarquer en outre qu'il ne subsiste aucune différence entre la vision avec un œil et la vision binoculaire, pour ce qui concerne l'unité et la multiplicité des images. Dans une seconde note, l'auteur s'occupe de l'*appréciation de la grandeur, de la distance, de la forme et du relief dans la vision mono et binoculaire*. Signalons un fait d'une réelle valeur psychologique, à savoir que les images sensorielles ne cessent pas d'apparaître nettes dans le champ visuel, même lorsqu'on immobilise par l'atropine l'appareil de l'accommodation de l'œil, donc tout en paralysant le moyen par lequel elles se projettent extérieurement.

L'*audition* n'a fait guère l'objet d'autres notes en dehors de celles de Hensen : dans une première communication Hensen essaye une *démonstration pratique de l'accommodation de l'oreille humaine*; lorsque le tympan est tendu, il prend des accommodations pour différents tons et prend aussi les vibrations d'un ton existant. Dans la seconde note cet auteur démontre l'existence de *tons de résonance de certaines voyelles dans le palais*.

Le *tact* a fait l'objet de deux communications de Kiesow et d'une troisième de M. Treves. Kiesow a fait des expériences sur le *seuil moyen de l'excitation tactile* (méthode de Frey) pour différentes régions du corps. Pour ce qui concerne les *points thermiques de la peau*, l'objet de la seconde note Kiesow, l'auteur confirme tout d'abord les données de Blix; en outre, les points froids auraient une tendance à se réunir en groupe, comme d'ailleurs le font les points du toucher et du goût. Il est plus difficile de préciser la topographie des points chauds. Des points froids sont plus superficiels que les points chauds, et Kiesow conclut de ce fait un signe en faveur de la conservation de la défense de l'organisme.

Marco Treves a fait des recherches sur la *sensibilité thermique de différentes muqueuses*, à l'aide d'un thermo-esthésimètre spécial; elle est généralement plus obtuse que celle de la peau et diminue plus on s'éloigne des orifices naturels vers l'intérieur de l'organisme. La

sensibilité de la muqueuse de l'urètre et celle du col utérin est normalement si obtuse qu'on peut les brûler sans remarquer de souffrances intolérables. La sensibilité thermique de certaines muqueuses devient si délicate dans certains cas d'inflammation qu'il est très difficile de la distinguer de la douleur.

IV. — Parmi les travaux d'une nature purement *psychologique* il faut citer les communications de Sante de Sanctis, de Neyroz, de Balestra, de Z. Treves Stefanowska, de Toulouse et Vaschide, de Piéron, etc.

Toulouse-Vaschide et Piéron (Paris) présentent une *classification des phénomènes psychiques au point de vue des recherches expérimentales*. Dans une première note, en collaboration avec Balestra, Sante Rome a essayé d'analyser et d'appliquer expérimentalement la loi de Weber-Fechner à l'olfaction; ils ont expérimenté avec des solutions alcooliques de camphre. On a fait d'abord une solution alcoolique saturée dans de l'alcool absolu et de cette solution mère on a tiré cinq solutions décimales successives, également dans l'alcool absolu et de telle manière que leur titre variait exactement selon une progression géométrique. De ces solutions on a préparé cinq tubes d'un diamètre intérieur de 8 mm. et d'une longueur de 10 centimètres, ordonnés également dans une progression géométrique. La méthode consistait à déterminer avec la plus grande exactitude possible la limite de la perception des cinq tubes odorants, commençant avec la solution la plus faible. La conclusion des auteurs est que la loi de Weber est applicable à l'olfaction, et dans une manière exacte; les limites trouvées variaient selon une progression arithmétique. Ils ont expérimenté sur huit sujets. Avant ces auteurs, Toulouse et Vaschide et Mac-Cul-Gamble l'avaient démontré : les premiers avec leur osmi-esthésimètre et le second avec l'olfactomètre de Zwaardemacker. L'emploi de l'alcool dans les solutions titrées de ces auteurs rend critiquable au plus haut point la valeur de leur méthode.

N. Vaschide (Paris) a mesuré *le temps de réaction simple des sensations olfactives*, avec une technique nouvelle et personnelle, expérimentant sur des sujets de deux sexes (13). Il résulte de ses recherches que la durée des temps de réaction simple des sensations olfactives est sensiblement plus longue chez les femmes que chez les hommes; les auteurs qui ont attribué à l'homme un odorat meilleur qu'à la femme, ont dû être influencés par le fait de la rapidité de leur réaction. La durée est sensiblement plus courte que celle que les auteurs ont appréciée jusqu'à présent : 0,23,5 pour les hommes et 0,29 centièmes de seconde pour les femmes. Il a mesuré la durée de la perception sensitive sans aucun exercice préalable, explorant l'olfaction dans les conditions physiologiques normales. L'exercice raccourcit notoirement la durée du temps de réaction simple et la fatigue ne la ralentit qu'à condition qu'elle soit portée sur une même substance odorante ou

appartenant à des catégories voisines. L'intensité des sensations est en rapport inverse de la longueur de la durée du temps de réaction. Plus l'intensité de la sensation est grande, plus il semblerait que la durée diminue.

Sante de Sanctis et U. Neyroz (Rome) ont mesuré la *profondeur du sommeil*, utilisant l'excitation tactile de pression sur la bosse frontale gauche avec l'esthésimètre de Griesbach, modifié pour la circonstance. On a recueilli la courbe de la profondeur du sommeil chez quatre sujets normaux et chez cinq malades, enregistrant deux courbes : la courbe du réveil et la courbe de la réaction subconsciente. La courbe de profondeur du sommeil ne suit pas une diminution brute et graduelle jusqu'au moment du réveil, comme le prétendent Kolschütter et Michelson, mais elle présente une élévation vers la deuxième période du sommeil, comme l'affirment les observations de Mönninghoff et Piesbergen, de Czerny et de Lambranzi. Les recherches de Sanctis et Neyroz confirment mes anciennes expériences sur les rêves des sommeils profonds, et comme lui j'avais constaté une oscillation de la courbe autour de deux stades de profondeur bien définis. Il y aurait aussi des rêves dans le sommeil profond, ce que j'ai été le premier à soutenir expérimentalement.

Mlle Stefanowska (Bruxelles) a cherché à *déterminer les conditions favorables et défavorables à l'hypnose* chez les grenouilles et ce seraient : l'épuisement, le jeûne prolongé et la soustraction de l'eau. L'abaissement de température ne réveille pas les grenouilles et parait même être favorable à l'hypnose.

Z. Treves (Turin), examinant expérimentalement *les conditions qui déterminent le rythme spontané dans le travail ergographique volontaire*, avec l'ergographe modifié, constate qu'il est déterminé presque exclusivement par la perception de la résistance, et qu'il ne dépend pas de la quantité de travail que le sujet accomplit, ni de l'état de fatigue dans lequel il se trouve. Signalons enfin les *recherches expérimentales sur la psycho-physiologie des hallucinations* de Vaschide et Vurpas (Paris). L'hallucination provoquée soit par la suggestion, soit par les modifications physiologiques leur semble se rapprocher sensiblement par un grand nombre de ses éléments de l'hallucination due à des troubles organiques liés eux-mêmes à des lésions soit de l'appareil périphérique, soit du système nerveux central. Il y aurait là en somme le même processus qualitatif sinon quantitatif. Une lésion organique provoque une désorientation et en même temps une perte de certaines images qui la rapproche de la distraction, mais elle agit au premier chef par l'insuffisance qu'elle provoque dans le coefficient d'attention qui accompagne non l'hallucination elle-même, mais les conditions dans lesquelles l'hallucination surgit et évolue. Nos perceptions ne seraient que des hallucinations tant au point de vue mental qu'au point de vue psycho-physiologique. Toutes deux subissent les mêmes évolu-

tions et ce qui commence à les différencier c'est, en dehors des modifications dans le coefficient d'attention, une diminution dans la puissance de contrôle qui accompagne l'hallucination, tandis que la perception avec un même état de conscience lui reste supérieure et s'achève dans un système logique d'images psychiques ou dans une idéation, dont tous les termes peuvent être contrôlés.

V. — Parmi les vœux du congrès, le plus important pour nous, psychologues, est celui de la section de psychologie expérimentale concernant l'importance à donner à l'enseignement de la psychologie expérimentale. Le voici *in extenso* : « Considérant les résultats importants auxquels est arrivée la psychologie, grâce à l'observation objective et à l'expérimentation; considérant l'influence qu'exerce la méthode expérimentale sur l'éducation philosophique de l'esprit, le Congrès exprime le vœu que l'enseignement officiel de la psychologie expérimentale soit organisé comme discipline distincte et autonome dans les Universités où il n'existe pas encore; qu'en même temps on fournisse à cet enseignement les ressources nécessaires au fonctionnement d'un laboratoire de psychologie expérimentale et qu'à défaut d'enseignement officiel de la psychologie expérimentale, l'enseignement libre en soit encouragé de toutes les façons. »

Une exposition d'appareils scientifiques a eu lieu au Congrès de Turin; parmi les constructeurs d'appareils intéressant les psychologues signalons ZIMMERMANN et PETZOLD de Leipzig, la *Cambridge scientific Company*, ZAMBELLI et CORINO (Turin), et VERDIN le constructeur parisien bien connu, qui a laissé la meilleure impression par son exposition si soigneusement présentée et dont tous les appareils étaient non seulement des organismes mécaniques précieux, mais aussi élégants que possible. On ne saurait trop encourager de pareils efforts, quand on sait avec quelle difficulté on arrive à faire construire une technique nouvelle et un appareil délicat pour nos laboratoires.

Telles sont les communications que j'ai pu glaner en psychologue dans ces travaux du Congrès de physiologie. La psychologie a occupé une place considérable et, comme nous l'avons dit, elle figurait avec une section spéciale. Les précédents Congrès de physiologie comptent, sans doute, bien des communications intéressant la psychologie des faits par des psychologues, mais c'est pour la première fois qu'une telle attention lui est donnée et souhaitons que les autres Congrès continuent à réaliser cette belle initiative de M. Mosso. Cette attention prouve encore l'importance du mouvement philosophique expérimental et la sympathie que les savants accordent aux recherches des laboratoires de psychologie, qui laissent souvent échapper un sourire aimable et ironique aux spéculateurs *in abstracto* de la vie psychique.

N. VASCHIDE.

REVUE GÉNÉRALE

TRAVAUX D'ENSEMBLE SUR LA SCOLASTIQUE ET LE NÉO-THOMISME

I. Nos maîtres, B. Hauréau (*Revue internationale de l'Enseignement*, 15 déc. 1900); De Wulf, *Comment faut-il juger Hauréau* (*Revue néo-scolastique*, février 1901); Penjon, *Précis d'histoire de la philosophie*. — II. Élie Blanc, *Histoire de la philosophie et particulièrement de la philosophie contemporaine*, 3 vol., 656 p., 660 p., 656 p.; De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale, précédée d'un aperçu sur la philosophie ancienne*, 1 vol. de 480 p. — III. Friedrich Ueberweg's *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Zweiter Theil, Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit, Achte, neu bearbeitete, mit einem Philosophen und Litteratoren Register versehene Auflage*, hgg. von Dr Max Heinze, VIII, 364 p., 1898. — IV. Un projet de programme pour l'étude et l'enseignement de la philosophie médiévale.

Nous avons entretenu, à plusieurs reprises [1], les lecteurs de la *Revue philosophique* du mouvement néo-thomiste et des recherches sur l'histoire de la philosophie médiévale qu'il a provoquées ou qui l'ont accompagné. Il a continué à faire des progrès parmi les ecclésiastiques, séculiers ou réguliers, sinon parmi les laïques. Le *Philosophisches Jahrbuch* et les autres périodiques d'Allemagne et de l'étranger précédemment cités, la *Revue thomiste*, la *Revue néo-scolastique*, une *Revue de philosophie* toute récente exposent, fortifient le système ou l'une de ses parties, le défendent contre les attaques ou combattent les doctrines adverses dans des articles dont l'examen ne manquerait pas d'intérêt. D'un autre côté, les monographies se succèdent sur l'histoire de la scolastique : la *Revue* les a signalées ou les analysera à bref délai [2]. Il nous semble, pour le moment, plus instructif de jeter un coup d'œil sur les travaux d'une portée générale, qui peuvent nous renseigner tout à la fois sur les recherches historiques et sur les publications dogmatiques relatives au moyen âge.

I

La mort de M. Hauréau, en 1896, a provoqué de nouveaux jugements sur l'*Histoire de la philosophie scolastique* et les nombreux

1. *Revue* de mars 1892, de mars 1893, de janvier 1896.
2. M. Blum a signalé notre Gerbert; nous avons donné plusieurs comptes rendus dans la *Revue* du 1er septembre 1901. D'autres y paraîtront prochainement.

volumes, articles ou notices, qui en firent, pendant sa vie, le maître le plus autorisé dans l'histoire des idées médiévales. Érudit préoccupé d'extraire des textes la pensée qu'ils contiennent, partisan de la Révolution française, voltairien et idéologue, adversaire résolu des religions révélées, des livres sacrés et des dogmes, des théologiens et des mystiques, il insista sur l'opposition de la pensée moderne et de l'Église et se prononça pour une philosophie qui ne fût ni réduite à la logique, ni servante de la théologie. Ramenant tout système philosophique au problème des universaux, il admira les nominalistes et leurs alliés, il condamna les réalistes et ne leur témoigna quelque indulgence que lorsqu'ils furent hérétiques ou voisins de l'hérésie.

A coup sûr, d'autres problèmes furent soulevés et l'hérésie n'est pas plus, d'une façon générale, « le noble fruit de l'intelligence fécondée par l'étude », que l'orthodoxie religieuse n'est la compagne assidue de la vérité scientifique ou philosophique; mais les historiens étudieront longtemps encore l'œuvre érudite de B. Hauréau et pourront toujours s'inspirer de son impartialité à l'égard de ses adversaires, de sa probité scientifique à l'égard de ses prédécesseurs.

M. Penjon donne 42 pages sur 400 au moyen âge, dans son *Précis d'histoire de la philosophie*. Peut-être même il faudrait, dit-il, « franchir cet intervalle de huit ou neuf siècles et passer directement aux recherches qui ont préparé la philosophie moderne ». Mais le besoin de raisonner, de discuter, d'expliquer les choses par soi-même est trop naturel et trop puissant, dit-il, pour que l'autorité, même religieuse, l'empêche de se manifester. Les Pères ont philosophé pour élaborer les dogmes; on a philosophé pour les démontrer et pour discuter des problèmes laissés ouverts par l'Église. Cette petite philosophie, au sens humain, pourra être l'œuvre de puissants esprits : elle comprend, selon M. Penjon, les Pères, les scolastiques à leur origine, à leur apogée et à leur décadence, enfin la Renaissance. C'est l'Église qui, après l'invasion barbare, maintient les traditions de l'organisation impériale, conserve le dépôt de la culture ancienne, amoindri et mutilé, mais suffisant pour rendre possible une renaissance des lettres et des sciences. Du commentaire des Écritures et des Pères, du trivium et du quadrivium, on va à la philosophie : « On peut — dit M. Penjon, avec plus d'esprit que d'exactitude, puisqu'il oublie les hérésies et l'interprétation allégorique — s'il est permis de rappeler ici la règle du vieux Lhomond, *ambulare in horto*, il est défendu d'en sortir. » On est réduit, dit-il encore, à de simples exercices de logique, à l'étude des formes vides de la pensée, à des combinaisons verbales ou à des querelles dont nous avons peine, comme pour celle des universaux, à comprendre l'intérêt. En opposition avec Hauréau, M. Penjon estime les nominaux plus éloignés que les réalistes de ce qui peut assurer le fondement de nos connaissances (p. 179). S. Anselme est le « modèle parfait du philosophe scolastique, qui veut l'alliance de la raison et de la foi »; Abélard, « l'esprit le plus

téméraire, mais aussi le plus brillant et le plus curieux de son siècle, le seul laïque du temps qui ait osé aborder l'étude des questions philosophiques, si voisines de la théologie, et la théologie elle-même » (p. 186).

Pour le XIII[e] siècle, M. Penjon est des plus sévères : « Il est moins vivant, moins fécond en pensées que le précédent... Jamais l'autorité n'eut plus de crédit, la science ne fut plus assujettie aux textes, moins libre, plus livresque et... plus orthodoxe. » Et cependant l'érudition d'Albert est « extraordinaire », la vie et les travaux de S. Thomas sont « dignes d'admiration », Roger Bacon fut « prodigieusement instruit et vraiment savant ». En somme, M. Penjon, qui attribue les plus belles cathédrales au XII[e] siècle, omet les Averroïstes et les Alchimistes, qui contribuent à faire du XIII[e] un des plus remarquables dans l'histoire du moyen âge et de l'humanité civilisée.

Au XIV[e] siècle, il n'y a presque point de philosophes : Occam, dont Durand de Saint-Pourçain et Buridan adoptèrent les idées, mérite plus d'attention qu'on ne lui en donne d'ordinaire et plus d'estime qu'il n'en obtint d'abord ; Pierre d'Ailly brilla surtout faute de concurrents ; Gerson, après Eckart et Tauler, fut un mystique. La seconde moitié du XV[e] siècle met fin au moyen âge ; le XVI[e] est un siècle de fermentation où se mêlent le bien et le mal, le vrai et le faux, où se préparent les temps nouveaux. Cela est incontestable, dirons-nous à M. Penjon, mais plus incontestable encore pour le XIII[e]. Et M. Penjon, qui tient avec raison grand compte de la fermeture des écoles en 529, eût dû, comme Hauréau, donner plus de place aux hérétiques, puisqu'il n'y a plus de philosophes, en attendant les Arabes et les Juifs, que parmi les chrétiens. Il eût dû, pour certains orthodoxes, être sinon aussi enthousiaste que MM. Elie Blanc et de Wulf, au moins aussi impartial que Hauréau, et surtout Ueberweg-Heinze. Il eût pu moins diminuer la philosophie médiévale, en constatant que parfois elle fut l'adversaire, l'auxiliaire, la maitresse, plus encore que la servante de la théologie. M. Penjon avait le droit comme penseur de montrer, en toute occasion, ses préférences très décidées, de placer une philosophie rationnelle sans attache ni relation avec le dogme au-dessus d'une philosophie religieuse, orthodoxe ou hérétique ; le devoir de l'historien est, selon nous, de distinguer l'exposition exacte, impartiale des doctrines, des jugements qu'il en porte d'après son propre système [1].

1. Nous n'avons aucune raison de supposer que Jean Scot Erigène savait l'arabe (p. 175), que Gerbert ait fréquenté les universités maures (176), que Roscelin ait appliqué « témérairement » son nominalisme au dogme de la Trinité, que le *Sic et Non* soit un essai prématuré des Pensées (183), qu'Averroès ait été le maître de Maimonide (187). Il n'est pas certain que le mysticisme d'Eckart et de Tauler (206) soit l'effet d'un panthéisme auquel conduit la doctrine réaliste, qu'ils aient eu quelque affinité avec les Béghards. Il semble qu'en disant de Bacon qu'il fit connaître la méthode des sciences expérimentales, en saisit l'esprit et en constitua la méthode, on ne devrait pas le mettre dans le moyen âge.

II

Voici des catholiques qui font, comme M. Penjon, rentrer l'histoire de la philosophie dans la philosophie, mais dans une philosophie tout opposée.

M. Elie Blanc, chanoine honoraire de Valence, professeur aux Facultés catholiques de Lyon, a publié une *Histoire de la philosophie et particulièrement de la philosophie contemporaine*, dont le premier volume va des origines au XVIIe siècle; le second comprend le XVIIe, le XVIIIe et le début du XIXe, dont il est uniquement question dans le troisième. C'est le « complément naturel d'un *Traité de philosophie scolastique* — honoré d'un bref de S. S. Léon XIII — »; elle contient les mêmes opinions et les mêmes doctrines. Deux cent cinquante pages pour la première partie, traitent la philosophie avant l'ère chrétienne — juive, phénicienne, chaldéenne et égyptienne, persane et chinoise, hindoue, grecque et romaine — et la jugent d'un point de vue catholique [1]. La seconde partie nous conduit de l'ère chrétienne au XVIIe siècle, avec les divisions suivantes : *Gnostiques et Alexandrins*; *Pères grecs et latins*; *Transition de la patristique à la scolastique*, *Philosophie Scolastique, préparation, première, deuxième, troisième périodes*; *arabe et juive*; *Philosophie de la Renaissance*. Pour M. Elie Blanc, le christianisme a apporté plus et mieux qu'une philosophie, il a donné une foi invincible, une morale parfaite, des vérités divines, populaires, consolantes, qui allaient désabuser les philosophes, régénérer les peuples et transformer les sociétés. S'il parle des gnostiques qui méconnaissaient, avec l'autorité de l'Église, les vrais caractères de la Trinité et de l'Incarnation, c'est que l'histoire des hérésies a plus d'une partie commune avec l'histoire de la philosophie. Les néoplatoniciens sont vainement entrés en lutte, par la dialectique, la raison et l'extase, avec « la religion sublime qui élève l'homme jusqu'à la divinité ». Ce sont les Pères, les philosophes chrétiens qui continuent les sages de l'antiquité, Socrate, Platon et Aristote. Saint Clément est « le père de la philosophie chrétienne »; saint Denys, dit l'Aréopagite, est peut-être celui qui s'est servi le mieux du platonisme pour expliquer les dogmes les plus élevés de la théologie et les mys-

1. Les Hébreux eurent le privilège de s'abreuver toujours à une religion pure (p. 48)... Il est impossible de faire naître le christianisme du platonisme... Cette religion dépasse par ses dogmes toutes les philosophies (195). La philosophie péripatéticienne, interprétée par les plus grands scolastiques, fut d'un secours inappréciable à la théologie et à la philosophie chrétienne (p. 222). Le mot de charité ne peut avoir (chez Cicéron) ce sens élevé, surnaturel et divin que lui donnera le christianisme (p. 278). L'influence du christianisme atteignit certainement Sénèque (282)... Épictète pensait comme l'auteur de l'*Imitation* (284). La vie de Marc-Aurèle, ses belles sentences,... ses actes de clémence et de justice ne furent qu'une protestation inefficace... Le remède ne pouvait venir que d'une religion et d'une philosophie nouvelle (286).

tères les plus obscurs (p. 331). Les Byzantins ne surent rien tirer d'excellent de la philosophie grecque, dont ils ne cessèrent de posséder tous les trésors; l'Occident, qui ne connut ni le schisme ni l'hérésie, mais qui hérita des Pères grecs et latins eut, bien qu'il lût tard Platon et Aristote, une période exceptionnellement glorieuse (p. 337). Saint Augustin, après Tertullien et Lactance, forma la première synthèse de toutes les sciences philosophiques, qui prépara l'œuvre de S. Thomas et des scolastiques (p. 356).

Dans l'époque de transition, M. Elie Blanc fait de Boèce « un homme profondément attaché aux dogmes catholiques »; il accorde, avec le cardinal Gonzalez, une importance excessive à l'école d'Isidore [1] et il diminue, en proportion, le rôle des Juifs et des Arabes dans l'introduction d'Aristote en Occident. Sur la scolastique, il combat la conception de M. de Wulf : ce n'est ni un système, ni une méthode, c'est la philosophie qui florissait dans les écoles du moyen âge; qui, tendant à s'harmoniser avec la foi, employa la raison et l'expérience, unit la raison et la foi, l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique, Platon comme Aristote; qui aujourd'hui se complète par les sciences historiques, physiques, sociologiques, pour devenir « la seule philosophie capable de donner à l'homme l'idée de sa vraie dignité et de sa grandeur intellectuelle, morale et sociale ».

Dans l'exposition des doctrines, M. Elie Blanc utilise les travaux les plus récents. Toutefois il oublie Heiric d'Auxerre et Rabelais; il grandit, en admirateur, saint Bernard et saint Thomas; il juge, en adversaire implacable, Abélard et Amaury, les Juifs et les Arabes, Giordano Bruno, Ramus et Galilée [2].

C'est de même en catholique thomiste qu'il apprécie les philosophes du XVIIe, du XVIIIe et du XIXe siècle [3], qu'il considère le présent et l'avenir de notre pays : « La science matérialiste, la philosophie rationaliste et incrédule, qui se révolte contre Dieu, ont fait banqueroute... L'Université de France est livrée à l'incrédulité philoso-

1. Outre les sept arts libéraux, on y enseignait le grec (?), l'hébreu (?), le droit, la morale, l'histoire et la géographie; on y commentait la plupart des œuvres d'Aristote (p. 366).

2. « Saint Bernard, l'une des plus grandes autorités théologiques et mystiques du moyen âge. » — M. Elie Blanc voit en saint Thomas « toute la scolastique, dont il a été l'interprète le plus profond et le plus exact » (463). « La libre pensée contemporaine a voulu le transformer (Giordano Bruno) en héros, mais il n'en reste pas moins un apostat et sa philosophie est de celles contre lesquelles une société chrétienne a le droit et le devoir de se défendre » (599). — « Vanini fut suspecté de mœurs infâmes et accusé de corrompre la jeunesse... (Cf. *Revue ph.*, t. VIII, les articles de Baudoin); il subit la rigueur des lois du temps » (601)... « Ses condamnations (à Galilée) furent provoquées par ses témérités de conduite, plus encore que par ses idées elles-mêmes; il fut toujours entouré de grands égards; il vécut comblé de biens et d'honneurs (612). »

3. Voir surtout ce qu'il dit de Voltaire, des Encyclopédistes, des Idéologues, de Cousin, d'Auguste Comte, etc. Il n'y a guère de contemporains connus sur lesquels M. Élie Blanc n'ait donné une notice et un jugement.

phique... les programmes sont conçus dans un esprit de neutralité plus ou moins malfaisant... l'enseignement philosophique et moral a été confié souvent à des incrédules... Avec une philosophie chrétienne, on éviterait ou on vaincrait le libéralisme, le socialisme, le rationalisme.., qui se réunissent facilement dans un même esprit maçonnique (631)..., on réformerait l'instruction publique et toutes les administrations, on rendrait le droit d'association, on garantirait aux familles populaires le droit à la propriété stable, on réprimerait l'usure dévorante, on imposerait la probité aux moins scrupuleux, en un mot, on appliquerait les doctrines philosophiques et sociales louées par Léon XIII. »

M. Elie Blanc, persuadé que les idées mènent le monde, que les idées générales gouvernent les idées particulières, que la philosophie rend compte de la fortune politique des peuples, comme de leurs progrès dans tous les ordres de connaissances, groupe d'un côté tous ceux qu'il estime les défenseurs d'une philosophie catholiqne et où figurent des noms qui, à première vue, étonnent le lecteur [1], de l'autre, les positivistes et le partisans d'une philosophie scientifique, les criticistes et les spiritualistes, les rationalistes et les libéraux, Jules Simon comme Burdeau, Charles Dupuy comme Jaurès, Spuller comme Paul Bert, des philosophes israélites, protestants ou même catholiques, qu'il combat le plus souvent avec courtoisie, toujours avec énergie. Et ce groupement, fait par un adversaire, semble avoir amené ceux qu'il rassemble pour les combattre, à s'unir sur le terrain politique, puis sur le terrain philosophiqne, où bon nombre de rationalistes se sont avancés vers les positivistes ou les défenseurs d'une philosophie purement scientifique.

Entre l'œuvre de M. de Wulf et celle de M. Elie Blanc, les différences viennent surtout de ce que le thomisme, social et philosophique, est le maître en Belgique ; qu'il lui est dès lors plus facile de rendre justice à ses adversaires et de se montrer impartial à leur égard [2]. Les ressemblances sont profondes. L'œuvre de M. de Wulf est le sixième volume d'un cours de philosophie publié par Mgr Mercier, « son savant et vénéré maître », le directeur de l'Institut philosophique de Louvain, qui a largement contribué, en Belgique, à faire triompher les doctrines recommandées par Léon XIII aux catholiques.

1. Mgr Meurin, auteur d'une « Franc-Maçonnerie, synagogue de Satan » ; M. Edouard Drumont, « dont les œuvres intéressent si souvent la philosophie sociale, et révèlent l'action de la franc-maçonnerie, en tant qu'elle se combine avec celle de la juiverie ». (III, 195.)

2. On citerait cependant un certain nombre de formules où M. de Wulf est aussi dur que M. Elie Blanc : la théologie *dévergondée* de Proclus (126), la conversion *hypocrite* de Roscelin (177), Photius, *tristement célèbre* dans l'histoire religieuse (226), les *subterfuges* des rationalistes du prémoyen âge (324), Bruno, *infâme* et *déloyal* persécuteur du catholicisme, etc.

Les divisions du livre indiquent déjà les préférences de l'auteur. Sur 450 pages, 12 sont données à l'Inde et à la Chine, 109 à la philosophie grecque, 15 à celle des Pères, 76 à la scolastique occidentale jusqu'au xiie siècle ; 9 à la philosophie byzantine, arabe, juive, etc.[1], 112 à la scolastique, 18 à l'antiscolastique et aux déviations de la scolastique pendant le xiiie siècle ; 50 aux mêmes sujets pour le xive et la première moitié du xve ; 40 à l'antiscolastique et 16 à la scolastique, pour la période qui va jusqu'au xviie siècle. C'est que, pour lui comme pour ses maitres, le catholicisme du xiiie siècle, qui a systématisé le dogme, est la forme la plus parfaite du christianisme, la seule religion vraie : le thomisme philosophique, connexe au thomisme théologique, est la philosophie qui l'emporte sur toutes les autres et doit servir à les juger. Ainsi M. de Wulf élimine les philosophies antérieures au christianisme, celle des Juifs comme celles des Grecs, des Chinois, des Hindous ; puis la philosophie des Arabes et celle des Byzantins, celles qui se rattachent à la Réforme comme celles qui se produisent à la Renaissance. Même celle des Pères lui paraît inférieure à la scolastique, pour diverses raisons, dont la principale est que, tout occupé d'établir et de développer le dogme, ils ont moins de temps pour l'étude approfondie de la philosophie. Quant à une philosophie scientifique, indépendante des dogmes et de toute religion, la façon même dont M. de Wulf parle des rapports de l'histoire de la philosophie et de l'histoire de la religion, montre qu'il ne s'en occupe pas.

La scolastique est donc pour lui l'accord des enseignements de la religion catholique et des résultats de l'investigation philosophique. Préparée par Aristote, par les Pères, surtout par Origène et par saint Augustin, puis par une première génération d'hommes, parmi lesquels saint Anselme tient une place considérable, par Guillaume d'Auvergne et Alexandre de Halès, elle trouve son expression définitive avec saint Bonaventure, Duns Scot, Albert le Grand et surtout saint Thomas. Ainsi M. de Wulf ramène essentiellement la philosophie médiévale à une orthodoxie qu'il appelle scolastique, comme faisaient les adversaires, qui entendaient ainsi la déprécier, mais c'est pour l'exalter et pour la transporter, enrichie des recherches scientifiques du xviie, du xviiie et du xixe siècle, au temps présent et en faire une règle de conduite pour nos contemporains. Et, en ce sens, il est intéressant d'en suivre les progrès, l'apogée et la décadence chez un historien qui s'est entouré des travaux anciens et récents, dont la préoccupation est d'en mettre bien en lumière les phases diverses.

De cette scolastique, de cette philosophie orthodoxe et catholique, M. de Wulf sépare les doctrines qui en sont pour lui des « déviations », celles de Roger Bacon, de Raymond Lulle, de maitre Eckart, de Raymond de Sebonde, etc., qui en admettent la plupart des

1. M. de Wulf dit la philosophie « asiatique » ; mais Averroès et Maimonide sont originaires d'Espagne et devenus « Européens ».

principes, mais se laissent entraîner, le plus souvent de bonne foi, à des transactions compromettantes. Il lui oppose une antiscolastique, dont Jean Scot Erigène est le père, dont les averroïstes sont les représentants, comme la plupart des philosophes de la Renaissance. De même, il distingue un mysticisme orthodoxe, allié de la scolastique, et un mysticisme hétérodoxe, qui marche avec l'antiscolastique. Il est évident que cette classification, dont le catholicisme est le point de départ, n'a de valeur que pour les orthodoxes; même il se trouverait peut-être des catholiques pour préférer d'autres philosophies chrétiennes à celle de saint Thomas. Au point de vue de l'histoire pure, rien ne saurait la justifier, et l'on ne peut enlever aux autres philosophies médiévales, également filles des écoles, le nom qui leur convient. D'autant plus, qu'en dehors de ce caractère tout ésotérique de l'orthodoxie ou de l'hétérodoxie, elles s'en rapprochent par des caractères essentiels qui permettent de séparer les spéculations du moyen âge de celles que nous a laissées l'antiquité ou auxquelles travaillent les philosophes modernes [1]. Puis quelque soin que prenne M. de Wulf de ne rien attribuer aux antiscolastiques qui ne leur appartienne en réalité, comme de signaler chez eux ce qui n'est pas en opposition avec le thomisme, il est obligé, par son plan, de montrer surtout que ce sont, comme les philosophes anciens, en dehors d'Aristote, des penseurs de valeur moindre. Et, par cela même, il ne saurait être et il n'est pas un guide impartial [2]. Ajoutons que si la scolastique se trouva discréditée au XVIIe siècle, ce ne fut pas seulement faute d'hommes et non faute d'idées, mais, comme nous avons essayé de l'établir ailleurs, parce que les sciences fournirent alors le moyen de construire une philosophie capable d'expliquer l'univers et de régler la vie individuelle ou sociale; c'est que ceux qui y travaillèrent prirent l'habitude de juger les systèmes, surtout d'après la valeur des idées scientifiques qu'ils mettaient en œuvre. Et c'est ainsi que nous apprécions aujourd'hui les néo-lamarckiens, les néo-kantiens et les néo-leibnitziens ou cartésiens, comme les néo-thomistes ou les néo-scotistes.

Mais des ouvrages comme ceux de MM. Elie Blanc et de Wulf ont le grand avantage de nous apprendre ce que pensent, ce que veulent les catholiques animés de ce qu'on a appelé « l'esprit nouveau ». Les uns y verront ce qu'ils doivent attendre du triomphe de leurs idées; d'autres, ce qu'il convient de faire pour maintenir les doctrines purement humaines et scientifiques; d'autres, enfin, jusqu'où et comment est possible une conciliation entre les deux partis, dans chacun desquels l'unité d'ailleurs est encore loin d'être faite.

1. Voir *Le Moyen Age, caractéristique théologique et philosophico-scientifique, Limites chronologiques* (Entre camarades, Paris, F. Alcan).

2. Nous nous bornons à renvoyer à ce qu'il dit de Platon et des néo-platoniciens, de Roscelin, du pseudo-Denys l'Aréopagite et de Jean Scot, d'Averroès, des averroïstes, des philosophies issues de la Réforme, etc. Maimonide n'a qu'une ligne et demie; Rabelais n'est pas nommé; Montaigne est très dédaigneusement jugé.

III

L'ouvrage d'Ueberweg, mis au courant des travaux récents par Heinze, va des origines du christianisme à la Renaissance et à la Réforme. Pour eux le christianisme tourne les recherches philosophiques vers la théologie et la cosmogonie, vers la doctrine biblique de la sainteté. Une première période s'étend des Apôtres à Charlemagne; une seconde comprend la scolastique proprement dite.

Le concile de Nicée (325) partage la première en deux parties. D'abord se fait la genèse des dogmes fondamentaux, par les Pères apostoliques, les Gnostiques et les Apologistes, les partisans de l'Homousie et leurs divers adversaires, par Clément, Origène et les Pères latins : la spéculation est théologique et philosophique. Puis, du concile de Nicée à Alcuin et Fridugise, avec les trois lumières de l'Église de Cappadoce, avec saint Augustin et Synésius, le pseudo-Denys et Jean Damascène, Claudianus Mamertus, Capella, Boèce et Cassiodore, Isidore de Séville et Bède le Vénérable, on développe, on fortifie le dogme; on le défend contre l'hérésie. La philosophie se distingue de la dogmatique.

Dans la seconde période, la philosophie est, pour Ueberweg-Heinze, la servante ou au moins la subordonnée de la dogmatique : la scolastique débute en unissant, à la doctrine de l'Église, la logique aristotélicienne et la philosophie néo-platonicienne; ensuite elle s'achève et se répand. La première division va, en Occident, de Jean Scot Erigène à Amaury de Bennes et David de Dinant; elle présente les mêmes rapports entre la philosophie et les doctrines religieuses, chez les Grecs et les Syriens (p. 213-219), les Arabes (219-237) et les Juifs (237-253). La seconde, par Alexandre de Halès, Vincent de Beauvais, Jean de Fidenza, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Duns Scot, Roger Bacon, Raymond Lulle, Guillaume d'Occam, Jean Buridan, Raymond de Sebonde, Gerson, conduit aux mystiques allemands du XIVe et du XVe siècle.

Dégagés de préoccupations confessionnelles dans leurs monographies, Ueberweg-Heinze semblent parfois, à un point de vue général, juger en chrétiens pour qui l'hellénisme est chose inférieure, pour qui le christianisme des premiers temps est supérieur au catholicisme du XIIIe siècle, pour qui enfin la Réforme est un retour à la perfection primitive et le début d'une ère nouvelle. De là des lacunes et des affirmations contestables, qu'il faut relever au moins brièvement, en raison même de la valeur historique de l'œuvre.

D'abord la spéculation hellénico-romaine est séparée du mouvement chrétien, qu'on ne peut comprendre sans le replacer dans le monde théologique dont il fait partie, à côté de la philosophie grecque et romaine qui le provoque, le combat ou lui vient en aide. Philon est le maitre des chrétiens et des néo-platoniciens; Plotin combat les Gnosti-

ques; Porphyre et Julien, les chrétiens; Synésius et le pseudo-Denys, de qui relèvent Jean Scot et même saint Thomas, se rattachent aux néo-platoniciens, comme Boèce, comme saint Augustin, ramené par eux du manichéisme au catholicisme; Simplicius et Jean Philopon sont inséparables; saint Ambroise imite Cicéron; Sénèque est rangé par les chrétiens parmi les correspondants de saint Paul; Épictète fournit son *Manuel* à des communautés de moines. C'est peut-être une chose fort légitime d'étudier à part les Grecs et les Latins restés fidèles à l'hellénisme, puis les philosophes chrétiens qui ont écrit dans l'une ou l'autre langue, pour suivre la décadence des uns et les progrès des autres. Mais ce sont deux recherches qu'il faut mener de front pour faire l'histoire des idées et des systèmes.

En second lieu, la Renaissance — la troisième, puisqu'il y en eut une avec Charlemagne, une autre avec le XIIIe siècle — n'a point mis fin aux conceptions théologiques dont vécut l'époque médiévale, pas plus que la Réforme où l'on vit des guerres religieuses, une scolastique protestante et une restauration catholique du thomisme. Il fallut Galilée, Bacon et Descartes, le traité de Vervins et l'édit de Nantes pour amener la philosophie scientifique des temps modernes et préparer un régime de tolérance religieuse.

En outre Ueberweg et Heinze ne considèrent les Syriens, Byzantins, Arabes et Juifs, qu'en fonction de l'Occident, tandis qu'il faudrait, pour les comprendre en eux-mêmes et comme éducateurs des Occidentaux, étudier en même temps : — Jean Scot, Photius et Alkendi; — Saadja, Alfarabi, Gerbert, Psellus et Avicenne ; — Algazel, Ibn Gebirol et saint Anselme; — Jean de Salisbury, Alain de Lille, Eustratius, Averroès et Maimonide.

Peut-être encore ne faudrait-il pas séparer les mystiques allemands de ceux de la première période qu'ils continuent, en utilisant, comme leurs contemporains dogmatiques, les acquisitions néo-platoniciennes du XIIIe siècle. Enfin si l'on admet que la scolastique se développe surtout dans les écoles, c'est par Alcuin, non avec Jean Scot, qu'il convient de la commencer en France et en Allemagne.

Ces critiques ne doivent pas faire oublier ce que nous devons à Ueberweg-Heinze. Leur bibliographie est aussi complète que possible. L'exposition de la patristique est exacte et suggestive, comme d'ailleurs celle de bon nombre des paragraphes relatifs à la seconde période, spécialement de ceux qui portent sur Jean Scot — où l'on souhaiterait un peu plus de place pour les discussions sur la Prédestination, — sur saint Anselme et Jean de Salisbury, sur Albert le Grand, saint Thomas, Duns Scot et Occam.

*
* *

En résumé, MM. Hauréau et Penjon fournissent un spécimen des jugements sévères qu'on porte parfois encore sur les scolastiques.

orthodoxes ou hérétiques, et on les comprend quand on lit les éloges enthousiastes de MM. Élie Blanc et de Wulf. Avec Hauréau et Ueberweg-Heinze, on a de bonnes analyses, approfondies ou impartiales, toujours dignes d'être examinées; avec MM. Blanc et de Wulf on voit comment est née, comment est arrivée à son apogée, comment a reparu et grandi de nos jours la philosophie orthodoxe du XIIIe siècle, comment elle apprécie ses rivales d'autrefois et d'aujourd'hui. Les uns et les autres font connaître le terrain sur lequel s'engagent les plus vives peut-être de nos luttes contemporaines, montrent la nécessité de réunir des monographies sur les points peu ou mal connus, de se placer, pour écrire l'histoire impartiale des doctrines médiévales, au point de vue de la civilisation générale, de partir d'une conception rationnelle, scientifique et sans cesse perfectible de l'univers et de la vie.

IV

Peut-être convient-il encore, après avoir analysé et jugé ces histoires récentes de la philosophie médiévale, après en avoir signalé l'intérêt et l'intérêt bien plus grand encore qu'aurait une œuvre bien informée et composée avec une entière impartialité, d'indiquer rapidement les hommes sur lesquels doit se porter surtout l'attention, les questions pour lesquelles il est bon de connaître ce qu'on a pensé et écrit dans cette période théologique.

D'ordinaire nos programmes universitaires renseignent les étudiants et les maîtres avec une abondance que l'on tient parfois pour excessive, en songeant aux heures dont on dispose pour les développer et aux interrogations qu'en font sortir des examinateurs soucieux de savoir si les uns et les autres les ont fidèlement suivis, mais qui est précieuse, s'il est permis d'en user librement avec eux, puisqu'ils orientent l'enseignement et en facilitent la distribution ou la répartition. Or les programmes de l'enseignement classique ne marquent plus sa place à l'histoire de la philosophie médiévale.

En fait, cette philosophie, considérée comme « une période déterminée de l'histoire de la philosophie », pourrait comporter les divisions et questions qui suivent :

Première période (les huit premiers siècles de l'ère chrétienne) : Philon le juif, Plotin, Porphyre, Proclus; Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène et son école; saint Augustin, le pseudo-Denys l'Aréopagite, Boèce, saint Jean Damascène.

Deuxième période (du IXe siècle au XIIIe) : Jean Scot Erigène, Photius, Gerbert, saint Anselme, Abélard et Pierre Lombard, Hugues de Saint-Victor, Jean de Salisbury, Avicenne et Averroès, Avicebron et Maimonide, les Amauriciens.

Troisième période (du XIIIe au XVIIe siècle) : Albert le Grand et saint Thomas, Roger Bacon, Vincent de Beauvais, Duns Scot, Guil-

laume d'Occam, Eckart, Gerson, Ficin, Pomponace, Mélanchthon, Boehme, Rabelais et Montaigne.

Il est bien entendu qu'on pourrait ajouter à cette liste d'autres noms, dont l'étude, moins importante pour une vue générale, donnerait lieu à des monographies, possibles avec les documents dont nous disposons à présent. Mais surtout il y aurait lieu de la compléter par les questions suivantes, dont l'examen devrait être, s'il y a lieu, poursuivi à travers toute l'époque médiévale :

1° Les rapports entre la philosophie antique, auxiliaire ou servante, rivale, adversaire ou maîtresse, et la théologie, chez les chrétiens, les Arabes, les juifs, étudiés en particulier pour les gnostiques, Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle, Plotin et Porphyre, Origène, Synésius, le pseudo-Denys, Boèce, saint Jean Damascène, Averroès, Maimonide, saint Thomas, etc.

2° Ce que les théologiens orthodoxes ou hérétiques se sont, chez les Arabes, les Chrétiens et les Juifs, appropriés de la philosophie grecque et latine.

3° Ce que les moralistes, dans les trois religions, ont emprunté aux anciens.

4° L'aristotélisme au moyen âge; Aristote et ses commentateurs.

5° Le néoplatonisme au moyen âge.

6° Ce qu'on appelle le platonisme des Pères.

7° Caractéristique du moyen âge, ce qui le distingue des temps anciens et des temps modernes.

8° La raison et la foi, la philosophie et la théologie, dogmatique ou mystique.

9° La méthode des théologiens, des philosophes et des savants; les principes directeurs des uns et des autres.

10° L'autorité et l'interprétation allégorique.

11° Les écoles, méthodes et matières enseignées, maîtres et élèves.

12° Les sciences au moyen âge chez les Grecs et les Byzantins, les Chrétiens d'Occident, les Arabes et les Juifs.

13° La part de la philosophie antique dans les discussions relatives à la Trinité, à l'Eucharistie, à l'Incarnation, etc.

14° Gnosticisme, Manichéisme, Pélagianisme.

15° Existence, Nature et Attributs de Dieu (Chrétiens, Arabes, Juifs).

16° Les théories sur l'origine du monde, son organisation, sa conservation.

17° La destinée de l'âme humaine; les théories des averroïstes, des alexandristes et de leurs adversaires sur l'intellect.

18° La liberté, la prédestination et les questions connexes chez les Juifs, les Chrétiens, grecs, catholiques, luthériens, calvinistes, etc., les Arabes.

19° L'union avec Dieu et les mystiques.

20° La philosophie antique dans les Sommes, les Sentences, les Commentaires des Livres Saints.

21° Le problème des Universaux de Roscelin à Jean de Salisbury, puis au temps d'Occam.

22° Le principe d'individuation.

23° L'origine, l'étendue, les formes du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, d'après les théologiens et les philosophes.

24° Les rapports entre les philosophies qui relèvent des diverses directions religieuses, leurs conceptions communes de la vie présente et de la vie future.

25° Les problèmes que nous a transmis le moyen âge et que ne peut ni se poser, ni résoudre une philosophie rationnelle et scientifique; ceux qui nous restent à examiner et les solutions que nous pouvons conserver en tout ou en partie.

∴

Nous n'indiquons pas plus toutes les questions dont l'étude serait avantageuse aux futurs maîtres que nous n'avons épuisé la liste des noms sur lesquels ils devraient porter leur attention pour connaître la spéculation médiévale.

Nous ne songeons pas davantage à demander que les candidats au baccalauréat étudient complètement les unes ou fassent connaissance avec tous les autres. Il suffira de prendre, avec eux, un ou deux hommes dont on exposera la vie et l'œuvre, de traiter une ou deux questions, en les replaçant dans leur cadre et leur milieu. En séparant nettement ces expositions relatives à l'histoire de la philosophie médiévale, du cours consacré à la philosophie scientifique et rationnelle, on fera pénétrer les auditeurs dans un monde différent du monde antique et du monde moderne; on les mettra en présence de types disparus ou qui ne trouvent plus leur plein épanouissement; on leur montrera l'idée maîtresse des conceptions religieuses et économiques, sociales, éducatrices et politiques; on leur en découvrira les conséquences et on leur présentera les doctrines théologiques, rationnelles ou scientifiques qui les ont successivement battues en brèche. Ils seront préparés à les saisir dans leur ensemble par des recherches ou des lectures ultérieures; à savoir, s'ils se prononcent pour un système qui demande essentiellement aux sciences la direction de la vie individuelle et sociale, ce qu'ils peuvent conserver des théories médiévales, qu'elles viennent de l'antiquité ou qu'elles soient propres à cette période théologique. Enfin ils les reconnaîtront sous leurs formes modernes et ils sauront, s'ils le veulent, comment on peut les combattre ou comment on doit chercher un terrain de conciliation avec ceux qui les défendent et les soutiennent.

François Picavet.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Esthétique.

M. Griveau. La Sphère de beauté. *Lois d'évolution, de rythme et d'harmonie dans les phénomènes esthétiques.* Paris, F. Alcan, 1901.

Je ne peux songer à donner une analyse complète de ce travail, qui a plus de 900 pages. Il me suffira d'en rappeler la thèse et d'indiquer l'emploi que l'auteur en fait. Cette thèse, très originale, consiste à tirer d'un classement méthodique des épithètes du langage, considéré comme révélateur des sensations en leurs degrés et en leurs rapports, des « lois » sur lesquelles se régleraient nos jugements esthétiques. Je l'ai exposée jadis, d'une manière explicite, en un numéro de la *Revue philosophique* (avril 1893) auquel les lecteurs pourront se reporter [1].

Établir qu'il existe, pour toute sensation, une zone moyenne, ou d'indifférence, à partir de laquelle elle s'ordonne, en s'atténuant ou s'exagérant, selon deux directions opposées et complémentaires, jusqu'à deux états extrêmes, affectés d'un caractère péjoratif, entre lesquels se placent les moments « favorables » et les « points critiques » : tel est le résultat principal de la méthode suivie par M. Griveau, résultat qu'il nous offre sous le nom de *loi de polarité*, les états extrêmes de ses gammes lexicographiques pouvant être figurés comme deux pôles contraires, l'un négatif, l'autre positif.

La thèse même implique, on le voit, une sorte de parenté, ou de lien psychologique, entre les perceptions de nos divers sens et les sensations correspondantes. De cette parenté, M. Griveau trouve dans le langage des témoignages surabondants. Il s'attache à découvrir les nombreuses analogies qui existent, au moins pour le sujet, entre les gammes des températures, des couleurs, des sons musicaux, des odeurs, des saveurs, des sensations de poids et de contact, analogies nécessaires, provenant de notre unité physiologique, et j'estime que c'est ici la partie la plus solide de son travail.

Quelles seront, maintenant, les applications possibles de sa méthode ? C'est l'objet de la seconde partie de l'ouvrage. Elle est la plus mar-

1. *Les Éléments du beau, Analyse et synthèse des faits esthétiques d'après les documents du langage*, tel est le titre du précédent ouvrage de M. Griveau, qui forme aujourd'hui, avec des modifications, la première partie du présent volume.

quante, sans doute, aux yeux de l'auteur, puisque les jugements qu'il y porte sur les œuvres d'art seraient appelés à justifier sa méthode. Il apparait tout de suite, néanmoins, que la seule considération des gammes du langage n'a pas sufli à fonder ces jugements, malgré les efforts qu'il fait pour accommoder sa théorie à l'extrême variété des cas. Il a dû recourir à un facteur nouveau, et nous le voyons, sous les interrogations classiques

Quis? quid? ubi? quibus auxiliis? cur? quomodo? quando?

et sous le nom de *circonstances d'adaptation*, introduire de nouveau dans la critique les éléments d'appréciation ordinaires. Je ne l'en blâme point; mais il me faut signaler cet *hiatus* entre ses jugements et la base première, qui n'était donc pas assez large pour les soutenir. N'advient-il pas, d'ailleurs, que M. Griveau obéisse, en certains cas, à des idées préconçues qui ont leur source en des considérations étrangères, et ne serait-il pas à craindre encore que des règles déduites de ses principes, si les artistes en voulaient trop prendre souci, gênassent d'une manière fâcheuse leur inspiration et les bonheurs de leur fantaisie?

Non moins que M. Griveau, par exemple, sinon toujours peut-être pour les mêmes raisons, j'admire l'architecture du moyen âge. Je n'en viens pourtant pas à mépriser celle de la Renaissance, non plus que celle du XVIIe et du XVIIIe siècle, et je n'aurais garde de dire avec lui que l'art de Versailles ou celui de la Régence n'est pas « français ». La vérité est que des besoins nouveaux, des idées et des habitudes nouvelles, imposent des changements dans l'habitation, dans le mobilier, dans le costume; la vérité est encore que l'artiste est obligé d'inventer sans cesse pour ne pas tomber dans les répliques et s'abêtir à la plate imitation. M. Griveau le sait aussi bien que personne; je ne veux donc pas le chicaner là-dessus. Je préfère appeler l'attention sur un chapitre de son livre auquel il attache beaucoup d'importance et qui mérite en effet de nous arrêter. Il s'agit de matières que l'esthétique n'a jamais assez considérées, je veux dire les engins ou les machines.

Notons d'abord que l'auteur, après avoir fait une étude de la *symétrie* dans l'art monumental (et la symétrie, pour lui, n'est pas le *pendant*, mais une proportion entre les divers membres de l'architecture, une *eurythmie*), se trouve conduit, pour la poursuivre dans le domaine des *arts décoratifs*, à introduire le nouveau facteur dont nous avons parlé plus haut, l'*adaptation*. Car ici, il ne s'agit plus, dit-il, de la forme pure, de simples « genres géométriques » et d' « espèces symétriques », mais d'organismes en quelque sorte naturels et vivants. Il imagine donc de grouper les objets d'art, non plus d'après la diversité des matériaux employés, mais d'après les analogies ou les dissemblances de fonctions. Ainsi il distingue des fonctions de support, d'abri, de clôture, de communication, de suspension, d'ajourement, de revêtement, d'armature, de capacité, d'éclairage; des fonctions

manuelles (outils, instruments, ustensiles), de défense (armes), de sonorité (instruments de musique); des fonctions du règne flexible ou de l'étoffe (tenture et costume); des fonctions mécaniques ou du règne automobile (engins); enfin des fonctions emblématiques et décoratives.

Dans les fonctions mécaniques mêmes, il distingue des fonctions de traction (sur place), pression et soulèvement, de locomotion, de communication (à distance), de façonnement (fonctions plastiques), d'inscription et de mesure, de projection, auxquelles correspondent tous les engins possibles : levier, treuil, etc.; char, navire, aérostat, locomotive, locomobile; télégraphe, téléphone, machine électrique; tour, laminoir, etc.; charrue, herse, etc.; balance, horloge, etc.; engins balistiques, artillerie. Or, il lui paraît qu'à ces créations techniques, industrielles, envisagées du point de vue de l'art, s'applique exactement la *loi des trois stades*, reconnue par lui dans le domaine des créations organiques. Dans la nature, toute métamorphose implique successivement déformation, puis conformation sur un plan nouveau. De là ces trois temps : un moment d'harmonieuse simplicité, lorsque les éléments de thème initial, encore peu nombreux et peu différents, réalisent aisément l'unité, la symétrie que nous cherchons dans toute figure; puis un moment de complexité discordante, ou de « complication », qui naît de la difficulté croissante des éléments, multipliés et diversifiés, à retrouver un lien symétrique, à reconquérir l'unité; et cette unité retrouvée marque le troisième stade, ou « moment esthétique », celui de la complexité concordante. Les mêmes étapes se retrouvent dans l'histoire des engins. Nous avons, au début, le navire à voiles, le moulin à vent, la charrue primitive, le char attelé de chevaux; puis viennent les lourds monitors, et combien d'affreuses machines; enfin, des formes supérieures commencent à se produire dans l'industrie moderne.

A quoi tiennent, pourtant, nos causes de dégoût vis-à-vis de créations naturelles telles que les méduses, les vers, les mille-pieds, les larves d'insectes, les crabes, les poulpes, c'est-à-dire en ce « passage critique » de la flore à la faune, alors que les fonctions de relation, purement automatiques dans la flore, deviennent dans la faune plus animales ? Elles ne sont pas, pour M. Griveau, seulement subjectives, mais d'abord objectives, et il les ramène à ces deux chefs principaux : 1° l'étalement plus ou moins complet, au dehors, des appareils de la vie végétative, des *viscères* ; 2° la multiplicité des appareils de la vie de relation (appendices préhenseurs et locomoteurs). Le passage critique en conséquence est franchi dans la faune grâce au double progrès suivant : 1° la *dissimulation* de plus en plus parfaite des viscères, ces « rouages de vie », sous le tégument; 2° la *réduction de nombre* et la *différenciation* de plus en plus marquée des appendices, ces « leviers » de la machine vivante.

Il en sera de même dans les engins. Et, d'ailleurs, tous les détails

instructifs où entre ici M. Griveau peuvent, dit-il, se résumer en un fait, biologique et technologique à la fois : c'est la curieuse *interversion* qui s'opère, dans les deux règnes des êtres et des machines, entre la vie végétative et la vie de relation.

« Dans la flore, les organes végétatifs (feuilles et fleurs) sont apparents ; leur épanouissement au dehors est une beauté..., également une nécessité logique... Quant aux instruments de la vie de relation, ils n'existent pas encore, ou demeurent effacés, à l'arrière-plan (vrilles, crampons, folioles retractives...). Même, il est piquant de noter que la locomotion, quand elle s'ébauche chez les plantes, affecte un mode souterrain... : le *Sceau de Salomon* progresse par une souche qui se régénère en avant à mesure qu'elle se détruit en arrière... La locomotion, au règne végétal, est latente, et, si je puis m'exprimer ainsi, *viscérale*. C'est le contraire dans la Flore : ici la vie de relation... se dégage... tandis que la vie végétative s'efface, se rabaisse... Et cela, par quel procédé? Le voici : *les appendices, de nutritifs ou reproducteurs qu'ils étaient, deviennent préhensiles, locomoteurs*. La transition est bien saisissable en ces pionniers du règne animal que sont les Zoophytes, les « animaux-plantes » : une anémone de mer est une sorte d'inflorescence sans tige ni racine et charnue... Enfin la vie de relation triomphe, et devient seule, ou presque seule, *appendiculaire*. C'est alors que, suivant une formule hasardée par nous, le *télégraphe organique* se change en *télégraphe psychique*, passionnel... Entre les polypes du corail, qu'on prend pour des fleurs, et les coléoptères vêtus de noir, sveltes, éveillés, à la course agile, toute une faune s'interpose, au corps divisé, touffu, gauche dans ses allures, et qui nous répugne. C'est la phase de deformation nécessaire entre deux types conformes ; c'est le passage critique d'un thème à l'autre.

« Une loi d'interversion tout analogue se manifeste en le domaine des machines. Les organes générateurs de la vie dynamique (la seule que nous montre un engin) sont, à l'origine, apparents, à l'exemple des feuilles et des fleurs en la flore ; et cela, tant qu'ils puisent, à la manière du végétal, leur énergie dans le vaste monde du dehors. Ainsi du *moulin à vent*, du *navire*, des *machines hydrauliques* en général, qui sont belles de la beauté passive, impersonnelle de la plante (*turbine, vis d'Archimède*). Observez d'ailleurs que la *roue*, par sa forme et par son contour, reproduit le plan de la fleur, etc. Nous la retrouvons, trait curieux, à l'autre *pôle* de l'engin : là, sous la dénomination de *volant*, son destin n'est plus de mouvoir, mais d'être mue... La force, désormais, vient des entrailles mêmes de la machine : le vent ni l'eau ne la dispensent plus, mais la *vapeur*, c'est-à-dire l'eau faite prisonnière. Ce changement de front du ressort moteur, devenu secret, modifie, d'un seul coup, toute la mise en scène... » Les organes végétatifs (*ailes, ailettes*) se trouvent alors refoulés en dedans ; les organes de relation, que le moulin à vent cachait dans sa tour, sortent, se montrent à nu. « Le triomphe de la vie de relation est plus

manifeste enfin, et plus esthétique, en les engins qui se déplacent, dans la *locomotive*, par exemple, où la force personnelle et profonde remplaçant l'attelage absent est liée si strictement au système des membres marcheurs, que cette machine roulante, remorquant sa file de wagons, vous donne l'illusion d'un attelage... » Et tandis que la locomotive, vrai *cheval de fer*, sait se faire oublier comme mécanisme, et nous entretient dans l'idée logique d'un moyen de traction séparé, d'un moteur indépendant de la chose mue, l'affreux automobile, lui, « est déconcertant, parce qu'il n'évoque plus assez clairement la machine, — et ne suggère pas encore puissamment l'animal : c'est un hybride ».

On me saura gré, je l'espère, d'avoir cité cet intéressant passage, qui laisse voir en même temps la manière de M. Griveau. Son dernier chapitre, consacré à *la Musique, art du mouvement fictif*, quelque réserve qu'il appelle, mériterait également d'être examiné. Afin d'arriver à une définition plus complète de la musique, l'auteur la met en parallèle, successivement, avec les arts plastiques, avec la mimique, avec le langage. Il découvre des équivalents de la couleur, du mouvement et du geste, dans ses timbres, dans ses rythmes, dans le développement de son dessin mélodique. Mais elle est, pour lui, plus que tout cela, elle est vraiment un langage, quoique sans mots, insubstantielle et *subjective*. Il s'attache à retrouver dans la phrase musicale jusqu'aux « parties du discours ». La musique enfin, dit-il, « c'est la transcription sonore, systématisée, de tous les mouvements secrets provoqués en nous, soit par la perception du monde extérieur, soit par celle de nos propres états, physiologiques ou psychiques ». Elle produit au jour le tréfonds même de notre être, et c'est pour cela qu'elle nous semble vague et mystérieuse, malgré sa précision. Elle n'est pas seulement « la transcription de *l'en-deçà* », elle est aussi « l'intuition d'un *au-delà* ».

Ceci n'est pas un mot venu au hasard sous la plume de M. Griveau. Il nous faut au contraire, si nous voulons voir son esthétique en son plein relief, la considérer d'un large point de vue métaphysique. Déjà l'étude de ses gammes lexicographiques impliquait, en ses conséquences, une telle concordance entre nos états psychologiques et les choses du dehors, que le langage convenablement analysé nous révélerait une loi très générale. L'auteur, dans toutes les parties de son travail, se trouve conduit à affirmer « la conjonction parfaite des lois physiologiques de l'être avec les lois de l'équilibre physique », la nécessaire « conformité de la nature humaine avec la nature extérieure » (vue par notre esprit). Il est vrai, fait-il remarquer, que ce qui est hors de nous « en gradation », se présente chez nous « en opposition » ; mais la loi de polarité, ajoute-t-il, présente une identité frappante, bien remarquable, avec le graphique de l'*oscillation pendulaire*, et si tout se ramène en définitive, comme il le pense, au fait de *périodicité*, il se trouverait que cette loi de polarité prendrait une extension universelle.

L'existence d'une pareille harmonie suppose d'ailleurs qu'une *logique générale, immanente*, plane sur la diversité des êtres et des choses. Notre langage ne fait que mettre « dans les idées » l'ordre qui règne « dans la nature ». Cette conjecture est celle même où se reposait Leibniz, quand il découvrait dans les choses un ordre nécessaire, fondement objectif, quoique inconnu, de toute vérité.

Je regrette d'abandonner si tôt l'ouvrage de M. Griveau, sans avoir parlé même de son *Introduction*, qui enferme des considérations justes et intéressantes sur l'esthétique et ses problèmes. Je ne partage pas toujours son avis; je reprocherais à son travail une certaine confusion, ou peut-être un défaut d'ordonnance. Mais il a tout droit, certainement, de présenter son livre comme « un des efforts les plus obstinés qu'on ait fait pour démontrer le beau, l'*idéal* », et je ne pense pas qu'aucun de ses lecteurs le lui refuse.

L. Arréat.

Jonas Cohn. Allgemeine Æsthetik. Leipzig, W. Engelmann, 1901.

M. Jonas Cohn s'est proposé d'esquisser, en ce volume, les contours généraux de l'esthétique, entendue comme science critique des *valeurs*. Il en revient ainsi à se placer sur le terrain de la philosophie kantienne. Mais si Kant, dit-il, réussit à délimiter l'esthétique et à lui assurer l'indépendance, il ne sut en déterminer exactement ni le contenu ni la portée. Depuis lors, les études se sont dispersées, et le véritable sens critique s'est perdu. Il s'agit de le retrouver. L'esthétique générale, telle que la conçoit M. Cohn, renonce donc à élaborer la théorie des arts particuliers; elle se détache à la fois des écoles métaphysique, psychologique et sociologique, dont les prétentions ne lui semblent pas pouvoir être admises. Quant aux recherches de l'ethnologie, il ne lui paraît point qu'elles puissent mieux nous instruire des questions fondamentales du beau, qu'une description de la pensée des enfants et des sauvages ne saurait éclairer la théorie de la connaissance. L'esthétique est à l'histoire de l'art ce que sont aux sciences spéciales les grandes disciplines de la philosophie.

L'ouvrage se divise en trois parties. Dans la première, l'auteur s'applique à définir le domaine de la valeur esthétique; dans la deuxième, il en dégage le contenu; dans la troisième, il en considère la portée.

I. Le concept du beau, fait remarquer M. Cohn, recouvre plus de choses que le mot vulgaire n'en comprend. Le meilleur procédé à suivre, si nous voulons éviter de trop étendre ou restreindre le sens du mot, est de dégager de nos jugements spontanés, à la manière de Kant, les éléments qui font la valeur esthétique des choses. Le résultat de cette analyse est alors que : 1° l'objet du jugement esthétique est un fait éprouvé d'intuition immédiate; 2° la valeur d'art est intensive, c'est-à-dire que nous estimons l'objet, non pas d'après le service qu'il

nous peut rendre, mais d'après ce qu'il est en lui-même (ce qui inclut la théorie du *jeu*, sans que pourtant la considération des jeux puisse nous révéler jamais les qualités propres de l'esthétique); 3° la valeur esthétique affecte un caractère impératif : la variété des jugements esthétiques, Lotze l'a montré, ne laisse pas en effet que de s'accorder avec la généralité à laquelle ils prétendent.

II. Une simple analyse des jugements de goût ne permettrait pas de dégager le contenu du fait esthétique. Nous avons à nous demander maintenant comment l'intuition prend une valeur purement intensive, et comment cette valeur s'impose. La valeur intensive apparaît d'abord dans ce qui est *agréable*, une sensation cutanée, par exemple. Il faut pourtant aller plus loin, et la condition en est — c'est l'hypothèse à vérifier — que la chose vue puisse être comprise comme *expression* d'une vie intérieure, c'est-à-dire que nous vivions sympathiquement avec l'être qui la manifeste. Cette participation est directe, spontanée; nous l'étendons de l'homme aux choses. Le beau n'existe que là où s'exprime et se partage la vie, et l'*imitation* nous y sert puissamment : notre corps semble se mesurer aux dimensions d'un édifice; une gesticulation aide à comprendre ce qu'on lit, etc. L'intuition esthétique, en un mot, c'est l'intelligence d'une expression.

Encore faut-il que l'expression, pour appartenir à l'esthétique, offre ce caractère particulier d'être *purement* intensive. Le plaisir du dommage, par exemple, ne permet pas l'intensité pure de la représentation; il y introduit des éléments étrangers. La vérité de l'art est aussi toujours autre que la vérité de la nature; elle est plus proche de nous, et plus intime.

L'expression, d'ailleurs, ne va pas sans la *forme*, et plusieurs conditions sont requises pour garder à la forme ce caractère de pureté nécessaire. Il importe qu'une certaine unité soit introduite dans l'objet, et que les parties en soient ordonnées avec clarté (Hildebrand); il importe encore que la chose représentée ait une existence indépendante de celle de l'artiste (sans quoi elle n'aurait point de forme propre); qu'elle se présente, enfin, achevée, intelligible.

Le matériel de l'objectivation fait la différence des arts. L'art, du reste, ne donne pas la copie de l'objet; il le transforme, il le crée. La théorie même de l'*imitation intérieure*, soutenue par Groos, encourt cette objection, selon M. Cohn, que la qualité de l'objet d'art, si notre activité imitatrice était l'essentiel, serait alors indifférente.

L'expression et la forme sont également nécessaires à l'esthétique. Si l'une manquait, il n'y aurait pas œuvre d'art. La forme s'ajuste forcément à la pensée : expression et forme, au fond, sont même chose. Le chapitre consacré à ce sujet est des plus intéressants à lire, et aussi le chapitre suivant, où il est traité des genres principaux de l'esthétique.

M. Cohn tire son principe de classement du degré d'unité de l'expression et de la forme. Il établit deux groupes : l'un, dans lequel

l'unité se réalise comme d'elle-même, sans lutte, sans violence (c'est le domaine du beau au sens étroit); l'autre, dans lequel intervient la lutte, règne le conflit. Il examine ensuite les situations diverses que ce classement comporte, sous les titres le *beau pur*, le *sublime*, le *tragique*, le *comique* en tant qu'il est esthétique. On voit, d'après cette dernière réserve, que le comique est laissé en partie, par M. Cohn aussi bien que par M. Lipps, en dehors de l'esthétique. Au sujet de l'*humour*, Cohn objecte à Lipps qu'il ne s'agit pas, dans l'humour, d'une victoire de l'intéressé sur ses petites mésaventures, mais plutôt de la participation consciente qu'il y prend, de l'expérience qu'il en a.

III. La troisième partie de l'ouvrage traite des rapports de l'esthétique avec la science et la morale. Recherche fragmentaire, nous dit l'auteur, dont l'achèvement systématique ne pourrait se trouver que dans une théorie complète des valeurs.

La participation est le moyen de toute culture. Comme telle, elle n'est pas esthétique ; elle le devient quand elle est recherchée pour elle-même. Le concept de participation (théorie sociologique) montre la parenté de l'esthétique avec les autres domaines : le concept de pure intensité en marque la place particulière.

Le moi sur-individuel n'existe que sous la condition limitative d'un moi individuel, empirique. Ainsi le principe d'identité, par exemple, est universel : mais il n'est qu'une forme enveloppant nécessairement un contenu spécial, particulier. Les individus ne sauraient exister en société que par la participation qui les fait sortir de soi et rend leur travail fructueux, en science ou en morale. Schiller a proclamé la nécessité de l'éducation esthétique de l'homme ; on ne démêle pas bien, d'ailleurs, s'il place au même plan l'éthique et l'esthétique et ne subordonne point celle-ci à celle-là. La vérité est que l'esthétique entre dans la vie générale, comme achèvement téléologique de la logique et de la morale. C'est la *forme* de la vie qui fait participer les hommes à la vie commune : les formes vivantes sont le vrai fond de la vie civilisée. Or, les ouvrages d'art ont cet avantage qu'ils font perdurer ce qui n'existerait plus dans la conscience des individus nouveaux et qu'ainsi ils étendent la civilisation dans l'espace et dans le temps. L'œuvre poétique garde sa force, aussi longtemps que la langue en laquelle elle est écrite n'est pas altérée : de là, le souci légitime d'un peuple à conserver les formes de son langage.

Esthétique, logique, morale, ces trois disciplines ont des objets distincts ; chacune d'elles tend à faire dominer sa propre valeur. Elles doivent cependant se compléter l'une l'autre ; elles concourent à un même idéal, où elles se rencontreraient, et ceci nous révèle la secrète relation de l'art et de la religion. La religion, en effet, c'est essentiellement la croyance à l'idéal. Or, l'idéal est l'accomplissement nécessaire de tous nos efforts, de toutes nos aspirations ; il reste donc inaccessible. Mais la foi jette devant nous un pont pour y atteindre, et cela détermine son rapport avec les autres valeurs. Si la religion n'est pas le

savoir, elle possède du savoir la certitude; si elle n'est pas la morale, elle est la Grâce et possède les mérites de la bonne volonté; si elle n'est pas, enfin, intuition esthétique, elle est aspiration et inclut en soi la plénitude du beau.

Ceci n'est qu'une analyse fort grossière d'un ouvrage très soigné. La méthode suivie par l'auteur contrarie sans doute, ici et là, nos habitudes d'esprit; nous avons à peu près perdu l'usage de ces dissections du jugement, et le souci des recherches psychologiques ou historiques, toujours fécondes en découvertes, nous tient plus que le désir de les rapporter au point de vue d'une critique de la connaissance. On ne contestera pas, néanmoins, que dans le cadre systématique tracé par M. Cohn viennent se ranger à leur place les problèmes principaux de l'esthétique; on reconnaîtra qu'il les discute avec beaucoup de finesse et de bon sens, et que son savant travail mérite, à bien des égards. d'attacher tous les lecteurs.

L. Arréat.

Fausto Squillace. Sociologia artistica (Torino, Roux e Viarengo, 1900).

La première partie de cet ouvrage a pour sujet « le concept social dans l'esthétique ». M. Squillace recherche les origines de ce qui est pour lui « l'esthétique nouvelle »; il passe ensuite à la classification des théories. M. Boirac, par exemple, distribue les théories en trois périodes, selon qu'elles se fondent sur l'idéal (Platon), sur les perceptions (Kant), sur la sympathie sociale (Guyau). M. Squillace se guide de préférence sur l'importance relative accordée à l'art. On aurait alors l'époque de *l'art pour l'art*, comprenant toutes les théories idéalistes, métaphysiques et spiritualistes, ou même scientifiques, dans lesquelles l'art, quoique diversement conçu en son essence, a toujours pour but le jeu de la faculté représentative et affecte un caractère d'inutilité sociale; celle de l'*esthétique sociale* marquée par le passage de l'esthétique pure à la conception de l'art comme fonction sociale; celle enfin de l'*esthétique sociologique*, où s'ajoute à l'étude des fins de l'art celle de son développement, considéré du point de vue de la sociologie.

La deuxième partie traite de « l'art comme phénomène social ». M. Squillace y expose les classifications des phénomènes sociaux proposée par divers auteurs; elles sont, dit-il, toutes erronées, parce que, se fondant sur le principe génétique, elles reconstruisent le passé arbitrairement et supposent aussi un dernier état dont nous ne pouvons rien savoir. Il faudrait, selon lui, prendre les faits tels qu'ils sont, et dans leur coexistence : ils s'offrent à ses yeux sous la figure d'un cône où il nous est loisible d'imaginer des plans superposés, avec une série de lignes plus ou moins régulières tracées de la base au

sommet. Variés et complexes, ils tendraient ainsi au même but, qui est l'unité sociale.

Passant de là aux classifications des formes d'art, il rejette celles qui en appellent à des principes d'esthétique, pour classer les arts tout simplement dans l'ordre des sens auxquels ils s'adressent.

Dans une troisième partie, il s'attache à montrer les modifications des différents arts sous l'influence des besoins sociaux et d'un idéal grandissant de sympathie humaine.

Riche est la liste des écrivains cités par M. Squillace; quelques noms, ceux de Barthez, de Ruskin, de Lipps, de Lacombe, etc., y auraient eu aussi leur place, qui pourtant ne s'y trouvent pas. Sur la doctrine même suivie par l'auteur, toutes judicieuses que sont ses critiques et nettes ses analyses, j'ai des réserves à faire. J'accepte, certes, sa conclusion, que l'art est un phénomène d'origine psycho-physiologique. Je ne mets pas en doute, non plus, que l'art est une manifestation sociale, un instrument de la vie collective. Mais je ne saurais tenir vraiment la « théorie sociologique » pour une découverte qui apporterait une révolution dans l'esthétique.

La considération de l'utilité sociale de l'art n'est pas une nouveauté, et il serait exagéré de prétendre que ni les artistes ni les philosophes, avant nous, n'auraient eu conscience de son influence ou de son rôle. Pourquoi donc Platon bannissait-il les poètes de sa République? La théorie est une prise de possession des phénomènes étudiés qui se fait avec lenteur, et par des changements obligés, en quelque sorte, de la mise au point. Ainsi les théories anciennes ont relevé de préférence la valeur de l'art pour l'individu; mais on n'était pas sans entendre que l'action produite sur l'individu avait son retentissement dans la société. Et ne faut-il pas, d'ailleurs, des sentiments individuels pour composer un sentiment collectif?

Chercher dans la visée sociale de l'art le principe de son développement ou la mesure de sa valeur, est un procédé bien incertain. Ni la succession des grandes époques d'art, ni l'évolution des arts en chaque pays, ne me paraissent se régler sur le degré de leur action sociologique. Quant à l'estimation des œuvres, il me paraît également impossible de leur appliquer ce critérium d'utilité sociale. Comment jugerions-nous de cette utilité? Réside-t-elle dans le sujet de l'œuvre, dans son intention morale, dans le nombre et la condition des individus qui en jouissent ensemble? De ce point de vue, on arriverait peut-être à dire que telle peinture officielle, ou tel tableau de genre édifiant, l'emporte absolument sur *la Source* d'Ingres ou *la Noce juive* de Delacroix, qu'une pièce de théâtre à thèse marque toujours un progrès sur une comédie de pure observation, que la *Marseillaise* criée par mille voix dans la place publique a une plus haute signification qu'une symphonie de Beethoven entendue dans une salle fermée.

On ne saurait confondre l'évolution d'un art, l'architecture, par exemple, avec le changement des besoins qu'elle est appelée à satis-

faire. On bâtissait jadis, nous dit M. Squillace, des églises et des palais; on construit aujourd'hui des marchés, des gares, des théâtres. Au moyen âge, cependant, et pour rien ne dire des ponts, des aqueducs et des arènes de Rome, on a construit des hôpitaux, des hôtels de ville, et je pense aussi qu'on eût élevé des gares au XVIe siècle, s'il y avait eu alors les chemins de fer. Quant aux sujets des tableaux, des romans, des tragédies, je vois que les artistes les ont toujours pris au milieu d'eux, ou interprétés selon les sentiments de leur temps, et ce n'est pas la pullulation des méchants ouvrages, où l'écrivain cherche le succès dans une « actualité », qui peut là-dessus nous donner le change.

Si, par « art sociologique », on entend que les croyances et les tendances de chaque temps s'incorporent dans les manifestations de l'art, on se borne à reconnaître une nécessité, un fait incontestable; et si « l'art sociologique » sigifie plutôt l'effet produit, cela revient à assimiler l'art tout uniment à la religion ou à la morale. Il faut pourtant bien qu'il soit quelque chose d'autre, au moins en tant que langage, moyen d'expression, et c'est la science de ce langage, c'est la condition psychologique de son action qui constitue précisément l'esthétique. Elle est cela, ou elle n'est rien.

Que l'on détermine le rapport de l'art avec les autres manifestations de la vie collective, c'est là une question de sociologie; mais l'esthétique est d'abord une question de psychologie. J'ajouterai enfin que l'histoire de l'art ne me semble pas justifier les conclusions de la théorie sociologique. Je l'ai déjà indiqué ailleurs, et ce n'est pas le lieu d'y revenir.

L. ARRÉAT.

II. — Sociologie.

G. Tarde. L'OPINION ET LA FOULE. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 226 p., Paris, Alcan, 1901.

Le nouveau volume de M. Tarde contient trois études de psychologie sociale. Deux d'entre elles : *le public et la foule*, *l'opinion et la conversation*, ont paru il y a deux ou trois ans dans la *Revue de Paris*, la troisième publiée en 1893 dans la *Revue des Deux Mondes*, et recueillie ensuite dans les *Mélanges sociologiques*, est replacée ici dans son cadre naturel et complète heureusement les deux premières.

M. Tarde, dans son avant-propos, précise le sens qu'il donne à la psychologie sociale et écarte tout d'abord le « sens chimérique » qu'on lui donne souvent. « Il consiste à concevoir un *esprit collectif*, une *conscience sociale*, un *nous* qui existerait en dehors ou au-dessus des esprits individuels. Nous n'avons nul besoin, à notre point de vue, de cette conception mystérieuse, pour tracer entre la psychologie ordi-

naire et la psychologie sociale que nous appellerons plus volontiers *inter-spirituelle*, une distinction très nette. Pendant que la première, en effet, s'attache aux rapports de l'esprit avec l'universalité des autres êtres extérieurs, la seconde étudie ou doit étudier les rapports mutuels des esprits, leurs influences unilatérales ou réciproques, unilatérales d'abord, réciproques après. Il y a donc entre les deux la différence du genre à l'espèce, mais l'espèce ici est d'une nature si singulière et si importante qu'elle veut être détachée du genre et traitée par des méthodes qui lui soient propres. »

Les lecteurs de la *Revue* connaissent bien les discussions sur le nominalisme et le réalisme sociologique. Je n'y reviendrai pas longuement; mais il faut bien dire un mot sur cette question où, pour importantes que soient les oppositions réelles, les oppositions apparentes sont, me semble-t-il, bien plus considérables encore. Je crois bien que tout le monde est d'accord pour admettre que les esprits particuliers, les âmes, les consciences individuelles sont les éléments de l'esprit collectif, de la conscience sociale, et qu'il n'y a pas, pour celle-ci, d'autres éléments que celles-là. Je crois bien, d'autre part, que tout le monde est d'accord aussi pour admettre que l'esprit collectif n'est pas simplement une somme, mais qu'il est une synthèse des consciences individuelles. Le point sur lequel on diffère, ce serait donc la nature de cette synthèse, le rapport des éléments au tout. Ce « tout » est plus mystérieux, plus différent de ses éléments, moins aisément explicable par eux pour les uns que pour les autres et les premiers le considèrent plus volontiers à part de ses éléments, tandis que les seconds aiment mieux l'en rapprocher. Les premiers l'étudient plutôt en lui-même, n'espérant guère trouver de lumières dans l'étude des individus; les autres au contraire étudient volontiers les réactions des individus et espèrent y trouver l'explication de la vie de l'ensemble. Mais, si l'on y regarde de près, il n'y a, des uns aux autres, que des différences de degré, parfaitement suffisantes pour légitimer quelques discussions, mais qui ne séparent pas les sociologistes autant qu'ils paraissent portés à le croire. Il y a des synthèses de plus d'une sorte, dans les unes, comme l'eau, par exemple, le rôle des éléments devient impossible à déterminer et nous ne pourrions, sans doute à cause de notre ignorance, passer des propriétés des éléments aux qualités de l'ensemble. Il n'en est pas toujours ainsi et l'on trouverait, même en chimie, des combinaisons où les rapports des éléments et de l'ensemble sont plus compréhensibles. Dans les synthèses psychologiques, nous comprenons souvent très bien pourquoi et comment tel ou tel élément d'une tendance ou d'un individu détermine par sa combinaison avec d'autres, tel ou tel caractère de l'ensemble dont il fait partie. Il s'agirait donc de préciser la nature de la synthèse sociologique et de voir à quel genre elle appartient. Il est assez probable d'ailleurs qu'il est des synthèses psychologiques et sociologiques de plus d'une espèce et que si, dans quelques-unes, le rapport des éléments à l'ensembler estc très obscur, il est au contraire

assez visible dans quelques autres. M. Tarde a fait remarquer, jadis, avec raison, que nous sommes placés en sociologie dans une situation exceptionnelle et que nous pouvions, bien mieux qu'ailleurs, comprendre le rapport des éléments à l'ensemble, parce que l'observation de ces éléments et de leurs rapports entre eux nous était plus facile qu'ailleurs. Cela est vrai. Seulement nous ne nous connaissons pas très bien nous-mêmes, nos renseignements sur les éléments sociaux sont encore vagues et incomplets, surtout, peut-être, en ce qui touche précisément leur vie sociale. Peut-être à cause de cette ignorance, l'ensemble social nous apparaît parfois comme distinct de ses éléments. Il semble avoir une direction, un sens, une vie propre que ses éléments ne comprennent, ne sentent, ni ne veulent. Les individus sont pris quelquefois dans la vie sociale comme dans un tourbillon qui les emporte, malgré eux, ils ne savent où. Il y a là une opposition entre la vie sociale et la vie individuelle qui ne nécessite aucune hypothèse substantialiste, mais qui légitime dans une certaine mesure les distinctions entre la vie sociale et la vie individuelle que pensent pouvoir établir les réalistes de la sociologie. Ceux-ci, je crois, ne formulent pas, à ce sujet, d'hypothèse métaphysique spéciale, en sorte que l'accord pourrait s'établir, sur bien des points importants, entre eux et leurs adversaires. Et il y aurait intérêt, je pense, à isoler et à déterminer avec plus de précision les points sur lesquels l'opposition est parfaitement réelle.

A vrai dire, l'opposition pourrait être plus forte. On pourrait supposer un esprit collectif, une conscience sociale dont les esprits individuels seraient l'occasion sans en être précisément les éléments. Il se développerait alors des phénomènes nouveaux qui seraient aussi inaperçus pour nous que nos propres sentiments peuvent l'être aux cellules de notre cœur, nous en sentirions le contre-coup sans les percevoir, nous ne les devinerions, ou ne les supposerions que par leurs conséquences, et ils existeraient, en quelque sorte, en dehors de nous. Il se produirait alors un état d'esprit social, un phénomène original qui ne serait pas une synthèse de phénomènes individuels, mais qui correspondrait à l'ensemble de ces phénomènes, qui en serait l'expression — un peu, si l'on veut, comme la conscience est considérée par quelques-uns, comme repésentant l'état de l'organisme, sans se confondre avec lui et tout en étant autre chose qu'une synthèse d'états physiologiques. Au reste j'indique à peine cette hypothèse qui, si elle a quelques avantages, aurait encore plus d'inconvénients à mon avis, qui serait probablement oiseuse et que personne, à ma connaissance, n'a encore explicitement soutenue, quoique ce soit contre une conception de ce genre que les arguments des nominalistes de la sociologie semblent parfois dirigés.

Quoi qu'il en soit, et qu'il puisse ou non y avoir place, à côté de la psychologie sociale, de la psychologie *inter-spirituelle*, telle que le comprend M. Tarde, pour une ou pour plusieurs études différentes, cette psychologie n'en a pas moins sa raison d'être et sa légitimité

Si elle ne répond pas à tout, ce qui se pourrait défendre, elle peut au moins éclairer vivement une partie importante des phénomènes sociaux. Si l'on en doutait encore, il n'y aurait qu'à lire les trois essais de M. Tarde.

Les foules, les sectes, les publics, autant de collections différentes d'individus ayant chacune ses caractères propres, bien que sans doute les distinctions à faire entre elles puissent, en certains cas, se réduire à presque rien. La foule n'est pas un simple ensemble d'individus matériellement rapprochés. Ce rapprochement ne donne que la virtualité d'un groupement social, et ce groupement se produit lorsque les individus sont unis par une émotion commune, pour la poursuite d'un même but. Une colère générale, une panique à l'occasion d'un événement qui se produit sous leurs yeux, fait une foule de tous les gens qui passent dans une rue. Par une série de degrés intermédiaires « on s'élève de cet agrégat rudimentaire, fugace et amorphe, à cette foule organisée, hiérarchisée, durable et régulière qu'on peut appeler la *corporation*, au sens le plus large du mot. L'expression la plus intense de la corporation religieuse, c'est le monastère; de la corporation laïque, c'est le régiment ou l'atelier. L'expression la plus vaste des deux, c'est l'Église ou l'État », qui tendent plutôt à réaliser le type corporatif sans y parvenir jamais tout à fait. Entre ces deux extrêmes se placent des groupes temporaires, recrutés suivant une règle fixe, ou soumis à un règlement sommaire comme le jury, un salon littéraire du XVIII[e] siècle, la cour de Versailles, un auditoire de théâtre, une conspiration, une secte, etc.

Le « public », au sens où l'entend M. Tarde, est autre chose encore, il est une sorte de foule éparpillée, une « collectivité purement spirituelle », une dissémination d'individus séparés et dont la cohésion est toute mentale. Tel est le public du livre et du journal. Il présente ce phénomène assez étrange d'hommes qui s'entrainent, qui se suggestionnent ou qui du moins « se transmettent les uns aux autres la suggestion d'en haut » et qui pourtant ne se voient, ni ne s'entendent. « Ils sont assis, chacun chez soi, lisant le même journal, et dispersés sur un vaste territoire. Quel est donc le lien qui existe entre eux? Ce lien, c'est, avec la simultanéité de leur conviction ou de leur passion, la conscience possédée par chacun d'eux que cette idée ou cette volonté est partagée au même moment par un grand nombre d'autres hommes. Il suffit qu'il sache cela, même sans voir ces hommes, pour qu'il soit influencé par ceux-ci pris en masse, et non pas seulement par le journaliste, inspirateur commun, qui lui-même est invisible et inconnu, et d'autant plus fascinateur. »

Pour illustrer l'influence réciproque des lecteurs d'un journal, M. Tarde donne un exemple intéressant, mais dont l'interprétation est peut-être incomplète. « J'ouvre, dit-il, un journal que je crois du jour et j'y lis avec activité certaines nouvelles; puis je m'aperçois qu'il date d'un mois, ou de la veille, et il cesse aussitôt de m'intéresser. D'où pro-

vient ce dégoût subit? Les faits racontés ont-ils rien perdu de leur intérêt intrinsèque? Non, mais nous nous disons que nous sommes seuls à les lire, et cela suffit. Cela prouve donc que notre vive curiosité tenait à l'illusion inconsciente que notre sentiment nous était commun avec un grand nombre d'esprits. » Je crois bien que la raison indiquée par M. Tarde est parfaitement réelle, mais elle se combine avec bien d'autres. Si nous sommes à l'étranger, loin de chez nous, nous nous intéresserons aux nouvelles, bien qu'elles nous arrivent en retard et que nous soyons assez loin d'être intéressés exactement aux mêmes choses que les Parisiens. Si les récits déjà vieux nous laissent plus indifférents, c'est pour une bonne part, parce qu'ils ne représentent plus la réalité d'aujourd'hui, parce qu'ils out été complétés, corrigés, démentis, ou bien parce que leur intérêt était tout de circonstance et qu'on ne peut plus utiliser les renseignements qu'on y trouve, etc. Et d'ailleurs il ne serait pas exact de prétendre qu'ils ne nous intéressent plus. Il arrive aussi qu'on lit un journal avec grand plaisir, tout en se sentant en opposition très nette avec ses rédacteurs et la grande majorité de ses lecteurs. Il arrive encore qu'on se passionne d'autant plus à certaines nouvelles, qu'on sent bien qu'on sera presque seul de son sentiment. On sent parfois diminuer son ardeur, bien loin de la voir s'accroître, lorsque les idées qu'on aime et qu'on défend commencent à se répandre, à se vulgariser et à triompher. Tout cela d'ailleurs ne va pas précisément contre les vues de M. Tarde. Il me semble seulement que les relations des éléments d'un public entre eux sont assez compliquées et diverses.

Les foules, les corporations, les sectes et les publics ont une psychologie différente. Les foules sont susceptibles, au point de vue moral, de deux excès contraires, de l'extrême criminalité et de l'extrême héroïsme; au point de vue intellectuel, « elles peuvent descendre à des profondeurs de folie ou d'imbécillité inconnues à l'individu pris à part, et il leur est interdit de s'élever au déploiement suprême de l'intelligence et de l'imagination créatrice ». C'est que l'acte de vertu le plus héroïque est quelque chose de très simple en soi, tandis que l'œuvre de génie ou de talent est très compliquée. Le mécanisme social grossier d'une foule ne peut égaler en complication et en élasticité de structure l'organisme cérébral, « cette incomparable armée de cellules nerveuses que chacun de nous porte dans sa tête ». Les collectivités organisées, les corporations mêmes se montrent impuissantes à créer de nouveau, mais elles peuvent au moins faire preuve d'intelligence, et parfois, au rebours de la foule, elles sont plus intelligentes que les individus qui les composent. « Suivant qu'une troupe d'acteurs est une corporation ou une foule, c'est-à-dire qu'elle est plus ou moins exercée ou organisée, ils jouent tous ensemble mieux ou moins bien que séparément quand ils disent des monologues... J'ai eu cent fois l'occasion de remarquer que les gendarmes, quoiqu'ils soient le plus souvent intelligents, le sont moins que la gendarmerie. Un général

me dit avoir fait la même remarque en inspectant ses jeunes soldats. »

La foule se distingue aussi du public par ses caractères socio-psychiques. Naturellement elle est plus asservie aux forces de la nature, elle dépend de la pluie et du beau temps. Le public, groupement d'un ordre supérieur, en est indépendant. D'autre part on peut appartenir en même temps à plusieurs publics, comme à plusieurs corporations ou sectes : on ne peut appartenir qu'à une foule à la fois, « de là l'avantage attachée à la substitution graduelle des publics aux foules, transformation qui s'accompagne toujours d'un progrès dans la tolérance, sinon dans le scepticisme ». Il est vrai que d'un public surexcité peut sortir parfois une foule fanatique, mais cela est en somme assez rare.

D'ailleurs les publics comme les foules sont, en général, « intolérants, orgueilleux, infatués, présomptueux et, sous le nom d'*opinion*, ils entendent que tout leur cède, même la vérité quand elle les contrarie ». Mais les publics diffèrent des foules en ce que le nombre des publics de foi et d'idée l'emporte beaucoup sur celui des publics de passion et d'action, tandis que la proportion est inverse pour les foules. « Par la transfiguration de tous les groupes sociaux en publics, donc, le monde va s'intellectualisant... En outre, comme elle est plus intelligente et plus éclairée, l'action des publics peut être et est souvent bien plus féconde que celle des foules. »

La psychologie collective des foules, des corporations, du public, donne à M. Tarde l'occasion d'illustrer à nouveau ses idées générales, sur l'imitation, sur la marche de l'unilatéral au réciproque. D'après lui la foule a toujours ses meneurs, même lorsqu'on ne les aperçoit guère. Lorsque plusieurs rassemblements tumultueux procèdent d'une émeute initiale et s'enchaînent intimement les uns aux autres, on peut les considérer comme une même foule composée. Et « si de la première des foules *composantes* à la dernière le rôle des meneurs *secondaires* va s'affaiblissant, celui des meneurs primaires va toujours croissant, agrandi à chaque nouveau tumulte né d'un tumulte précédent, par contagion à distance ». Il est essentiel de remarquer que le rôle de ces conducteurs est d'autant plus grand et distinct que la foule est plus près d'être une personne morale, une association organisée. Dans un corps organisé, par exemple, l'influence du chef lui survit et continue son œuvre. Les corporations, dans leur longue existence, présentent une série de meneurs perpétuels, greffés en quelque sorte les uns sur les autres, se rectifiant les uns les autres ; elles diffèrent considérablement des foules en cela. — Le public a, de même, plus visiblement que la foule, son inspirateur et parfois son créateur. « L'état d'esprit socialiste, l'état d'esprit anarchiste, n'étaient rien, avant que quelques publicistes fameux, Karl Marx, Kropotkine et autres les eussent exprimés et mis en circulation à leur effigie. On comprend facilement, d'après cela, que l'empreinte individuelle du génie de son promoteur soit plus marquée sur un public que le génie de la natio-

nalité, et que l'inverse soit vrai de la foule. » Le public socialiste français, dit M. Tarde, ne ressemble en rien à celui du temps de Proudhon, tandis que, à travers les siècles, les foules françaises gardent toujours leur même physionomie.

Il faudrait trop allonger ce compte rendu pour parler avec le détail nécessaire de l'opinion qui « est au public dans les temps modernes, ce que l'âme est au corps », et de la conversation qui, quelle que soit aussi l'importance de la presse, est cependant le facteur de l'opinion « le plus continu et le plus universel, sa petite source invisible qui coule en tout temps et tout lieu d'un flot inégal ». On sait que les ouvrages de M. Tarde valent beaucoup par le détail. Le fond en est aussi systématique que la composition l'est peu. S'il est très difficile d'en faire une sorte de réduction proportionnelle, il est impossible de donner, dans un résumé, une idée exacte de la richesse de la pensée, de l'abondance des idées et des interprétations quelquefois contestables et peut-être incomplètes (ce qui n'est pas toujours un défaut), mais constamment ingénieuses et fines. Le nouveau volume de M. Tarde n'ajoute pas beaucoup à son système d'idées générales, il en est une application des plus intéressantes, et l'on y retrouve toutes les qualités de l'auteur.

FR. PAULHAN.

G. Palante. PRÉCIS DE SOCIOLOGIE. Paris, Alcan, 1901, 1 vol. in-18 de 188 pages de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine.*

M. Palante a voulu « exposer suivant un plan simple les résultats les mieux établis et les plus utiles à connaître en sociologie ». Son Précis est divisé en cinq livres.

Le livre Ier définit la Sociologie et sa méthode. La Sociologie n'est autre chose que la Psychologie sociale, c'est-à-dire « la science qui étudie la mentalité des unités rapprochées par la vie sociale... elle recherche les rapports de la conscience individuelle et de la conscience sociale. Tantôt elle met en lumière les points de contact qui peuvent se rencontrer entre ces deux consciences, tantôt elle insiste sur leurs contradictions et les conflits qui en résultent. » M. Palante accorde que de telles études sont plutôt littéraires que scientifiques : « Le sociologue doit s'attacher à la considération de l'aspect subjectif des phénomènes sociaux, au moyen d'une intuition psychologique analogue à celle qu'emploient le romancier, le moraliste, et d'une manière générale le peintre social. » Par suite toute tentative pour déterminer avec rigueur la méthode sociologique est vaine et dangereuse : « Qu'on se garde des dogmatismes excessifs et des réglementations trop rigoureuses. Elles courraient risque de tout fausser. » Il faut faire la part large aux diverses méthodes, descriptive et historique, classifiante, psychologique abstraite, psychologique concrète :

seules la méthode objective (Durkheim) et la méthode biologique (Schaeffle, Spencer, Worms) doivent être éliminées. — Les autres parties de l'ouvrage défient l'analyse : on y trouve l'énoncé et la discussion sommaires de lois fort nombreuses, l'exposé et la critique extrêmement rapides d'une foule de théories. Il suffira de donner quelques titres pour faire apercevoir la diversité et l'ampleur des questions abordées par M. Palante. Le livre II (p. 38-68 : Comment les sociétés se forment) est un examen des *théories sur le principe générateur des sociétés*. Le livre III est intitulé : Comment les sociétés se conservent; le livre IV : Comment les sociétés évoluent; le livre V : Comment les sociétés se dissolvent et meurent. De tous ces chapitres, si nombreux et si brefs, une seule idée se dégage nettement, idée que M. Palante exprime à toute occasion au cours de son livre et à laquelle il réserve entièrement les deux chapitres de sa conclusion (La conscience individuelle et la conscience sociale; Socialisme et individualisme) : c'est une certaine conception des rapports de l'individu et de la société. Pour M. Palante la conscience sociale est actuellement oppressive, l'individu doit réagir contre elle, car sa conscience « est la mère de l'Idéal, le foyer de lumière et de vie, le génie de libération et de salut ». Tous les dogmatismes sociaux, qui « posent l'existence de la société comme antérieure et supérieure à celle de l'Individu » doivent être rejetés : le progrès consiste « dans une diminution progressive des exigences sociales, dans une diminution de l'Esprit grégaire, de l'Égoïsme de groupe, père de tyrannie et de mensonge. » Aussi le socialisme n'est-il légitime que comme un moment dans le développement de l'individualisme, s'il étouffe les germes de dogmatisme qui sont en lui, et reconnaît la nécessité de l'inégalité individuelle et de la lutte des individus. C'est chez Nietzsche que M. Palante trouve « le vrai principe de tout socialisme vrai et de toute démocratie : la valeur et le prix infini de la personne ».

Le livre de M. Palante ne donne pas ce que le titre promet. On n'y trouve ni un tableau fidèle et suffisamment complet des doctrines contemporaines, ni l'exposé systématique de théories élaborées ou adoptées par l'auteur.

Abstraction faite de toute opinion sur les idées dont s'inspire l'ouvrage, le lecteur informé y remarquera d'importantes lacunes et de graves inexactitudes. Nulle part M. Palante ne donne, je ne dis pas la bibliographie, mais l'indication sommaire des œuvres principales : on pourrait croire, après l'avoir lu, que l'œuvre de Simmel, ou celle de Steinmetz, consiste en un court mémoire paru en français. Certaines doctrines, comme celle de Gumplowicz ou de de Greef, sont complètement passées sous silence ou sont l'objet d'une simple mention; d'autres sont présentées dans des termes qui les rendent méconnaissables (Ratzel, Durkheim); la plupart sont résumées en quelques lignes et de telle façon qu'il n'est pas possible d'apercevoir leur caractère essentiel, leur place dans l'ensemble des systèmes sociologiques. M. Palante,

en effet, a distribué les doctrines analysées d'une façon arbitraire : nulle part li n'a marqué leur succession historique (le chapitre intitulé *Histoire de la Sociologie* a exactement deux pages et demie) ou leurs relations logiques; et, ce qui est plus grave, il en a déformé plusieurs en les faisant entrer dans des cadres qui n'étaient pas faits pour elles. C'est ainsi qu'à la page 39 se rencontrent douze doctrines qui sont présentées comme les solutions différentes apportées par les sociologues à un même problème; il semblerait qu'à cette question : quel est le fait générateur des sociétés, Ratzel répond : c'est le milieu physique et géographique, Bouglé : c'est le nombre, la densité et la mobilité de la population, Giddings : c'est la conscience d'espèce, etc. Ces sociologues feraient sans doute quelques réserves sur cette manière d'exposer leurs idées.

D'autre part, le résumé qui précède a fait connaître la doctrine au nom de laquelle M. Palante choisit, classe et apprécie les théories qu'il examine. La sociologie est une « psychologie sociale » dont les procédés rappellent ceux du romancier et du moraliste. Autrement dit, il n'y a pas de science des phénomènes sociaux, et le mot sociologie n'a pas de sens. Mais alors pourquoi employer ce terme que Comte a créé pour désigner cette science? Pourquoi donner l'appareil de la science à des idées auxquelles on ne reconnaît aucun caractère scientifique, pourquoi parler de méthodes, de lois et de classifications? Si du moins la plupart des sociologues avaient de la sociologie la même conception que M. Palante, c'est à eux et non à lui qu'il faudrait s'en prendre ; mais il n'en est pas ainsi. La plupart des sociologues estiment que la sociologie est une science et c'est à la constitution d'une science que, bien ou mal, ils entendent travailler. M. Palante est donc pour eux un adversaire : son livre devrait être la condamnation motivée de cette pseudo-science, de ses méthodes et de ses résultats. Tout au plus y trouve-t-on quelques objections auxquelles l'auteur ne semble pas attacher lui-même une sérieuse importance. Il indique nettement quelles doctrines il rejette : mais les motifs de son choix sont d'ordre affectif, il ne le cache pas un instant. — C'est qu'en réalité l'exposé et la critique des théories sociologiques ont été pour lui chose secondaire. Il travaille au triomphe d'une morale et d'une politique, et non à la solution d'un problème scientifique. M. Palante est un moraliste individualiste, disciple démocrate de Nietzche : il voit dans certaines théories sociologiques, — dans certaines théories socialistes aussi, — une menace pour les doctrines individualistes; il a voulu le dire et distinguer de ces théories celles qu'il juge moralement bonnes. Évidemment un pareil dessein était inconciliable avec le dessein d'exposer le résultat des recherhes sociologiques contemporaines. Chaque page du *Précis* pourrait servir à le prouver. Je rappellerai le chapitre « sur le principe générateur des sociétés » ; il semble qu'il s'agisse d'un problème scientifique et de fait M. Palante examine des théories purement scientifiqus comme

celle de Ratzel. Mais, à ces théories qu'il rejette, il en oppose une autre qu'il présente en ces termes : « Comme Tarde, Mazel prône l'effort, l'initiative individuelle... » Et le sens qu'il donne au mot « principe » lui permet d'écrire : « Il ne faut pas d'ailleurs attendre d'un principe social quel qu'il soit le Paradis sur la terre. »

M. Palante désigne souvent l'ensemble des idées qu'il défend du nom de philosophie sociale : c'est le terme qui convient. Il est parfaitement légitime que la pensée philosophique, qui de tout temps s'est appliquée à déterminer les fins morales respectives de l'individu et de la société, s'efforce d'interpréter les résultats de la sociologie naissante. Mais il serait manifestement déraisonnable de condamner la science et de rejeter ses affirmations parce qu'on les croirait inconciliables avec des opinions éthiques. Si véritablement l'incompatibilité existait, le philosophe n'aurait que deux ressources : ou bien changer sa philosophie, ou bien démontrer, par une argumentation scientifique, que la science s'est trompée. M. Palante a cru, au contraire, que quelques affirmations et quelques raisonnements très généraux suffisaient à infirmer non pas seulement telle ou telle théorie, mais l'ensemble des tentatives faites de tous côtés pour l'élaboration d'une sociologie vraiment digne de ce nom. Aussi son travail reste-t-il un simple exposé de ses opinions philosophiques sur la société. Il est malheureusement vrai, d'ailleurs, qu'un grand nombre de travaux dits « sociologiques » méritent, à cet égard, les mêmes reproches que le *Précis* ; à ce titre, et par ses défauts mêmes, ce petit livre est un spécimen intéressant de la littérature sociologique contemporaine.

PAUL FAUCONNET.

Louis Skarzynski. LE PROGRÈS SOCIAL A LA FIN DU XIX[e] SIÈCLE, 1 vol. in-12, 493 p. Paris, Alcan, 1901.

L'objet de l'auteur est de faire connaître au grand public les principales œuvres sociales qui se substituent progressivement à la bienfaisance traditionnelle, en stimulant l'effort et la prévoyance individuels. L'auteur passe en revue les œuvres d'assistance et de prévoyance ainsi que les solutions provisoirement données au difficile problème de la coopération.

M. Skarzynski, qui est Russe, a constamment comparé à ce triple point de vue, la Russie à l'Europe occidentale. Son œuvre contribuera à fortifier la thèse qui admet la coexistence de deux types sociaux en Europe.

La conclusion du livre est que l'immoralité moyenne des individus oppose au progrès des œuvres de solidarité un obstacle dont on ne tient pas d'ordinaire un compte suffisant.

GASTON RICHARD.

Trivero. — PARALIPOMENI ALLA TEORIA DEI BISOGNI, brochure de 28 pages, Bologne, Zamorani, 1901.

Dans ces quelques pages, extraites de la *Rivista di filosofia è scienze, affini*, l'auteur justifie sa *Théorie des besoins* contre les critiques dont elle a été l'objet de la part des philosophes italiens. Il reconnaît que sa pensée a été mieux comprise et appréciée avec plus de sympathie par la critique française que par ses compatriotes. En analysant ici même son livre, nous avions loué M. Trivero de s'être affranchi des vues étroites et surannées du matérialisme historique. Il paraît que cette émancipation a été jugée avec sévérité et aigreur par des « philosophes » qui ne sont ni historiens ni économistes.

GASTON RICHARD.

III. — Psychologie pathologique.

J. Mourly Vold. UEBER « HALLUCINATIONEN », VORZUGLICH « GESICHTS-HALLUCINATIONEN », AUF DER GRUNDLAGE VON CUTAN-MOTORISCHEN ZUSTANDEN UND AUF DERJENIGEN VON VERGANGENEM GESICHTS-EINDRUCKEN. *Separat-Abdruck aus der « Zeitschrift fur Psychiatrie »*. Bd. 57.

M. Mourly Vold a eu pour but de jeter quelque lumière sur la genèse de quelques hallucinations à l'état de veille par des expériences sur des hallucinations du rêve provoquées artificiellement. « Lorsque, dit-il (et c'est là le point de départ de toutes ses recherches), pour une image visuelle anormale, on ne peut découvrir aucune excitation visuelle périphérique, on est, à mon avis, trop porté à la mettre sur le compte d'une excitation du centre visuel, primitive et indépendante de toute excitation périphérique quelconque. On néglige aussi, dans mon opinion, souvent la possibilité pour une perception visuelle erronée d'être produite par l'excitation d'un organe sensoriel non visuel. Tout comme l'image visuelle normale, l'anormale peut être l'expression consciente d'un état physique de l'organe de l'ouïe, d'une partie ou de la totalité de la peau ou du système musculaire. » On connaît des hallucinations provoquées par des états actifs du système musculaire, mais on n'a pas accordé une attention suffisante à celles produites par des états non locomoteurs, tensions, pressions, etc., du système musculaire volontaire, mis à part les tensions dans la sphère des muscles de la parole. Il faut y joindre les mêmes actions sur la peau, car celle-ci est intéressée généralement en même temps que le muscle par les modifications qui ont un retentissement psychique.

M. Mourly Vold rappelle ses expériences sur des rêves provoqués par des appareils : bandes autour des jambes ou des pieds, gants donnant des pressions ou forçant à prendre certaines positions pendant la nuit; rêves qui sont à rapprocher de ceux provoqués par des excitations de même nature, mais spontanées. Il se pose la question de

savoir si très souvent des hallucinations visuelles de veille ne seraient pas causées par le même mécanisme. Il cite de nombreux exemples pris dans les auteurs qui viendraient à l'appui de cette conception, mais ces exemples sont surtout tirés des hallucinations hypnagogiques. Il se demande si le fait que ces hallucinations, représentant surtout des visages ou des bustes, souvent grimaçants, ne proviendrait pas de l'excitation du propre visage de l'halluciné par suite de sa position qui permet une certaine congestion agissant sur la peau et sur les muscles pour y produire un certain degré d'excitation. L'auteur croit que certaines excitations cutanées et musculaires peuvent amener par suite d'une association ancienne fortuite l'apparition d'une image anormale. Il va même jusqu'à penser comme fort probable que toutes les hallucinations, tout au moins les visuelles, de personnes, animaux, parties du corps et objets, au repos ou en mouvement du genre qu'il a décrit seraient d'origine réflexe cutanée et motrice. Enfin M. Mourly Vold a institué quelques expériences pour savoir quelle influence la vue de certains objets le soir avant de s'endormir peut avoir sur les hallucinations du rêve.

Tout cela mène l'auteur à poser la question générale suivante : « N'y a-t-il pas dans la vie à l'état de veille des tendances, toujours présentes, à reproduire, après un certain temps et sous certaines conditions, les images fournies par des perceptions antérieures, tendances qui à l'état de veille normal ne peuvent produire leur effet, et n'agissent que quand la fatigue ou mieux la dégénérescence a dissocié la synthèse cérébrale? Ne serait-il pas possible dans la voie tracée plus haut de ramener, mieux que maintenant, les hallucinations visuelles à leurs vraies causes concrètes et même enfin de les combattre par des excitations directement contraires? »

PH. CHASLIN.

A. Pick. UEBER EINE NEUARTIGE FORM VON PARAMNESIE. *Separatabdruck aus den Iahrbucher für Psychiatrie und Neurologie*, Leipzig und Wien, 1901.

La forme ordinaire de la paramnésie est celle où l'on croit se trouver dans une situation déjà connue. Une forme que jusqu'à présent M. A. Pick croit n'avoir pas encore été décrite, fait l'objet du présent travail. Elle se réduit dans son fond essentiel à ce sentiment éprouvé par le malade qu'une même situation continue ou un même objet perçu à plusieurs reprises, n'est pas la même ou le même, n'est pas unique, mais bien double ou même multiple. C'est l'inverse de la forme classique : des exemples tirés de la très longue observation, qui forme la presque totalité du travail de M. Pick, feront mieux comprendre ce que veut dire cette définition un peu obscure au premier abord. Ainsi le malade, un paralytique général, a cru tout au début

de son affection, d'après les commémoratifs, avoir dans la même ville deux frères distincts, quoique portant exactement le même nom, ayant la même profession, avec le même nombre d'enfants, ayant eux aussi les mêmes noms. Donc le même individu était tenu pour deux personnes différentes, quoiqu'ayant de nombreux caractères communs. Dans les commémoratifs, il y a aussi un autre détail important en ce qu'il est une manifestation atténuée du même trouble de la mémoire. Il a semblé au patient chez son beau-frère, que toute la maison lui était familière, connue. Le malade qui, en santé, aurait reconnu complètement comme telle la demeure de son beau-frère, commence à perdre le sentiment de l'identité des nouvelles impressions et des anciennes, il se borne à qualifier de connues les différentes particularités de cette demeure, mais il ne va pas jusqu'à les identifier avec les anciennes perceptions que lui ont fournies les mêmes particularités; un pas de plus et il les tiendra pour entièrement distinctes quoique pareilles. C'est ainsi que son seul frère est dédoublé en deux frères pareils, etc.

Le trouble s'accentua avec l'évolution de l'affection et la multiplicité pathologique s'est accrue.

En traduisant la description de ce trouble dans la langue de l'École, dit M. Pick, on peut admettre que des trois cercles de représentations correspondant, d'après Cotard, au monde extérieur, au moi psychique, au corps, le premier seul est le siège d'une perturbation fonctionnelle, ou bien si on veut employer les termes de Wernicke, la conscience du corps et celle de la personnalité sont normales, seule celle du monde extérieur est altérée. Cette altération porte sur un point spécial que James a bien mis en lumière dans ses *Principles of Psychology*. Lorsque je me rappelle, par exemple, dit ce dernier (c'est Pick qui fait la citation), que j'ai monté ma montre, j'ai le sentiment que cette image fournie par le souvenir est liée avec d'autres images de lieu et de temps déterminés; si je me rappelle que je n'ai pas monté ma montre, cette liaison manque; les images de lieu et de temps sont liées ensemble, mais non avec l'image de la montre remontée, puisqu'elle ne l'a pas été. Dans l'opinion de Pick, il y a quelque chose d'analogue à ce « sense of fusion » qui serait troublée dans l'intelligence de son malade; mais chez celui-ci, en même temps, il y a aussi des paramnésies ordinaires qui se présentent en quelques occurrences, et si on n'avait pas eu la clef des paramnésies nouvelles par des circonstances précises, il aurait été extrêmement difficile de distinguer les unes des autres et le rôle joué par les unes et les autres dans certains événements racontés par le patient. Dans les derniers temps où il a été observé, les mêmes phénomènes se sont produits constamment, si bien qu'il a séparé en trois une journée d'événements pendant laquelle il a fait une sortie de l'asile. Quelques sensations nouvelles qui n'ont qu'une importance subordonnée pour la reconnaissance des choses, une interruption insignifiante du cours des évé-

nements suffit pour empêcher la « fusion » qui doit donner naissance à la notion d'un objet unique.

Le malade était atteint de paralysie générale. L'état mental dans cette affection a pour caractéristique, comme l'a remarqué Tuczek, la difficulté pour les nouveaux groupes de représentations de se fusionner avec l'ensemble des anciennes. Cette fragmentation a été facilitée aussi à certains moments chez le malade en question par des émotions, qui jouent un grand rôle dans la localisation temporelle des souvenirs.

Pick n'essaye pas de donner de ce trouble psychique une explication physiologique ou anatomique; il pense que c'est absolument oiseux, comme toutes les explications tentées dans ces vingt dernières années, y compris celles fondées sur la théorie des neurones.

PH. CHASLIN.

A. Pick. UEBER DIE BEDEUTUNG DES AKUSTISCHEN SPRACHCENTRUMS ALS HEMMUNGSORGAN DES SPRACHMECHANISMUS, *Separatabdruck aus der wiener Klin. Wochenschrift*, 1900, n° 37.

Wernicke et Broadbent admettent que la fonction du langage est contrôlée par un centre régulateur suprême, le centre auditif des mots qui siège à gauche. La perte de ce contrôle donne ces cas pathologiques de paraphasie si bien connus maintenant, où le malade laisse échapper un « écoulement à jet continu de propos déraisonnés, de mots enfilés, sans rime ni raison, les uns à la suite des autres » (Pitres). L'opinion des deux auteurs cités plus haut est complètement partagée par M. Pick qui vient à l'appui développer quelques arguments dans cette courte communication, en combattant l'hypothèse d'une excitation directe du centre de Broca; ainsi les faits suivants semblent, dit-il, favorables à la théorie qu'il soutient : le ramollissement, comme cause destructive, n'ayant pas d'action à distance, provoque souvent le symptôme de la paraphasie; il en est de même de certains traumatismes crâniens localisés, de certains cas de paralysie générale, de petit mal épileptique. L'écholalie ne se laisse bien expliquer que par la même théorie, comme la concomitance de la logorrée paraphasique avec la migraine.

PH. CHASLIN.

Eugen Radin. DIE HYSTERIE BEI DEN SCHWACHSINNIGEN, *In. Diss.* — Berlin, 1900.

Le but de cette thèse est l'étude de l'hystérie chez les faibles d'esprit, les imbéciles. Mais ce but n'est atteint par l'auteur qu'après une description préalable de l'hystérie et de l'imbécillité ou plutôt de la psychologie pathologique de ces deux affections, car il laisse de côté tout le reste. Cette description, qui tient la majeure partie du travail, le

mène à une comparaison entre l'hystérie et l'imbécillité. L'hystérie est un amoindrissement de la personnalité du moi dans le sens de Janet, dont M. Radin suit de très près les idées, et l'imbécillité est aussi un amoindrissement de la personnalité. Dans le fond c'est donc le même trouble essentiel psychologique ; mais les conséquences de celui-ci ne sont pas les mêmes dans les deux affections. C'est surtout ce qui reste en dehors de la personnalité qui joue un rôle différent dans l'un ou l'autre cas. On sait en effet que dans l'hystérie il y a une tendance constante à la formation d'une deuxième personnalité, d'une seconde conscience personnelle (*extra Ich-Bewustsein*) et à la constitution d'un ton émotionnel déprimé et triste. — L'état mental de l'imbécile est d'abord un arrêt de développement de la personnalité d'origine congénitale et le fonctionnement intellectuel ne laisse pas trop en dehors de lui de quoi former une sous-personnalité. Cet état assez stable explique l'absence de ton émotionnel triste ; on sait que l'imbécile est généralement un vaniteux dont l'appréciation personnelle de son moi est fort exagérée. — Il suit de cette comparaison que le terrain psychique de l'imbécillité n'est pas très favorable au développement de l'hystérie très confirmée ; l'égoïsme de l'imbécile l'empêche d'éprouver maint choc émotionnel qui pourrait produire l'hystérie ; en outre la faible ampleur de son moi ne permet que difficilement à ce choc d'en détacher une partie appréciable ; mais là où les conditions sont favorables, tel symptôme hystérique se manifestera avec force, telle la suggestibilité, l'auto-suggestibilité de l'imbécile, qui porte surtout sur des idées relatives à sa santé.

L'auteur rapporte trois observations d'hystérie chez des imbéciles. Il fait remarquer la difficulté du diagnostic en l'absence de renseignements et le mauvais pronostic que comporte cette combinaison.

Ce rapprochement de l'hystérie avec l'imbécillité qui fait le fond de cette thèse me paraît un peu forcé. En un sens ce rétrécissement de la personnalité se trouve dans toutes les affections mentales, et bien que l'auteur n'aime pas beaucoup, semble-t-il, l'étiologie, c'est pourtant par elle que l'on pourrait avoir l'explication de la différence des formes sous lesquelles se présente ce rétrécissement. Cependant, une bonne description du trouble lui-même en chaque cas du point de vue de M. Radin ne laisse pas que d'être utile et sa tentative vraiment intéressante.

PH. CHASLIN.

Salvatore Ottolenghi. LA SUGGESTIONE E LE FACOLTA PSICHICHE OCCULTE IN RAPPORTO ALLA PRATICA LEGALE E MEDICO-FORENSE, Torino, Fratelli Bocca, 1900, 1 vol. in-8°, 712 pages.

Cet énorme volume sera un guide précieux pour le médecin chargé d'un rapport devant la justice à propos d'un de ces cas singuliers d'hystérie, de somnambulisme, de suggestion, de prétendue sorcel-

lerie, etc., qui viennent de temps en temps surexciter la curiosité publique et mettre à une dure épreuve les capacités ou la prudence des experts. Qu'y a-t-il au fond de cette suggestion, au fond de ces phénomènes bizarres dont on s'occupe tant depuis quelques années et que l'on appelle transmission de la pensée, clairvoyance, facultés médiumnéiques, transposition des sens, vision des effluves, extériorisation de la sensibilité, matérialisation, etc. C'est la première question à résoudre si l'on veut exactement savoir quel rôle ils peuvent jouer dans les crimes, délits, escroqueries qui motivent leur discussion dans un lieu bien peu propre à une calme recherche scientifique, c'est-à-dire la cour d'assise ou la police correctionnelle. Aussi M. Ottolenghi commence-t-il par faire l'histoire détaillée de ces phénomènes et complète leur étude par des observations originales qui lui permettent de nous donner son opinion personnelle sur un grand nombre de points : c'est ainsi que répétant les expériences de Féré, Binet, Tanzi, sur les hallucinations provoquées par suggestion et leurs modifications par des lentilles, il trouve que ces modifications ne sont pas dues à des associations d'idées ou à une suggestion : ce qui est important au point de vue médico-légal pour la démonstration objective de l'existence de ces hallucinations, qui se comportent absolument comme des images réellement perçues.

A propos des guérisons extraordinaires par suggestion il rapporte ce cas si curieux de Dérobietz, professeur de droit à l'Université de Moscou, guéri en un jour de sycosis de la barbe par les prières d'une femme du peuple, qui guérissait par ce moyen. Quant aux prétendus faits de clairvoyance, lévitations et autres, l'auteur reconnait que, s'il y a quelque chose à étudier de ce côté, on ne sait au juste quoi et que tout y est encore obscur.

Dans la deuxième partie, il traite des crimes et délits commis par les gens suggestionnés et les hypnotiseurs avec de nombreuses et intéressantes observations. Son opinion sur la question si débattue de la suggestion criminelle est la suivante : « le crime ou délit est possible, mais n'est pas pratique ». La suggestion à l'état de veille dont le champ est si étendu est le vrai danger réel. Il discute longuement le cas célèbre de Gabrielle Bompard et il conclut que celle-ci ne fut pas un automate dans les mains d'Eyraud, mais une collaboratrice suggestionnable. Il insiste sur les dangers des représentations d'hypnotisme, de fascination, de lectures de pensées qui sont bien connus maintenant, et à ce propos il étudie Pickmann, le célèbre liseur de pensées, et en trace une esquisse psychologique des plus complètes où l'on relève ce fait curieux du mélange dans les expériences théâtrales de celui-ci des qualités psychiques spéciales avec les fraudes les plus audacieuses, qui avaient pour but de faire réussir à tout prix ces exercices publics. Ceci amène l'auteur à nous parler des fraudes souvent vérifiées par maints observateurs, chez les médiums à phénomènes rares et extraordinaires, comme Eusapia Paladino et antérieurement les sœurs Fox.

Dans le même ordre d'idées, il nous rappelle l'existence à Paris d'une agence qui avait pour but de donner des renseignements à de pseudo-médiums pour mieux tromper leur public et en même temps lancer par le moyen de ces mêmes médiums des affaires commerciales et industrielles plus ou moins véreuses. Mais à propos des fraudes des médiums véritables on peut se demander si parfois ou souvent on n'est pas en présence de fraudes inconscientes automatiques accomplies par les sous-personnalités.

A propos de critériums médico-légaux, M. Ottolenghi donne les meilleurs conseils pour l'examen de la suggestibilité. Quant à l'hypnotisation d'un accusé par l'expert, il croit qu'elle est permise non pour prouver la culpabilité, mais pour compléter l'examen de l'état mental de l'accusé. Il discute aussi sur la valeur de la suggestion par rapport à la responsabilité. Avec la législation actuelle, dit-il, la responsabilité doit être considérée comme atténuée ou abolie, ce qui ne devrait pas avoir lieu avec une législation vraiment moderne qui doit être fondée non sur la responsabilité mais sur l'utilité sociale. Un point délicat est la simulation. L'expert aura à déjouer quelquefois des accusés simulateurs, il n'oubliera pas les fraudes inconscientes des hystériques dédoublés.

Enfin un dernier chapitre traite de la police sanitaire en matière d'hypnotisme, de magnétisme, de sorcellerie, etc. Cette dernière est encore plus florissante que l'on ne croit et l'on reste effrayé devant l'insondable crédulité du public des nations soi-disant civilisées et avancées, sans cesse la proie des charlatans, des farceurs et des criminels. Le livre de M. Ottolenghi mériterait d'être lu par beaucoup de personnes même étrangères aux études spéciales, mais qui y puiseraient la conviction qu'une pareille crédulité est un danger perpétuel qu'il conviendrait de combattre vigoureusement, comme le dit M. Ottolenghi.

Ph. Chaslin.

Leonardo Bianchi. Trattato di Psichiatria, Napoli, V. Pasquale Puntata prima, 170 pages.

On sait que les Italiens traduisent volontiers les traités français et allemands. Pourtant, surtout en médecine mentale, ils ont un assez riche ensemble de travaux originaux qui sont bien capables de supporter la comparaison avec ceux des autres pays, surtout du nôtre, et qui méritent d'être réunis, rassemblés en un corps systématique, plus amplement que dans les manuels, d'ailleurs utiles, qui ont jusqu'à ce jour paru en Italie. Aussi l'entreprise actuelle de M. Bianchi est-elle parfaitement justifiée. Il sera intéressant aussi pour nous Français de lire un traité de médecine mentale qui nous donnera la manière italienne de concevoir la psychiatrie. M. Bianchi est un neurologiste bien connu par ses travaux sur les localisations cérébrales, il est en

même temps aliéniste et cela devait donner en plus à son œuvre une empreinte particulière. Si nous en jugeons par cette première partie et par les quelques lignes préliminaires écrites sur la couverture, en guise d'introduction, c'est là que gît l'originalité de cet ouvrage : « La physiologie du cerveau, dit l'auteur, fondée sur les assises fermes de la morphologie et de l'histologie, est aujourd'hui la moelle et la substance fondamentale d'un traité médical de psychiatrie. Pour cette raison j'ai cru utile de faire précéder la description des formes psychopathiques d'une première partie où sont résumées les lois fondamentales de l'évolution de l'esprit en rapport avec celle du système nerveux, ainsi que le plan architectonique, anatomique et physiologique du cerveau humain, en rapport précisément avec les phénomènes mentaux, des plus élémentaires aux plus complexes, ensemble synthétique des plus grandes conquêtes de la biologie dans ce dernier quart de siècle. » Une deuxième partie sera consacrée à la séméiologie et la troisième et dernière à la description physio-pathologique des psychopathies en particulier, avec leurs formes nosographiques et de nombreuses observations cliniques.

N'ayant sous les yeux que la première partie, il est encore impossible de dire comment M. Bianchi mettra en relation l'anatomie du système nerveux et la pathologie mentale. Nous attendons avec curiosité cette tentative, qui rappelle celle que Meynert a faite dans ses leçons cliniques. Chaque fois qu'un essai analogue est tenté, il suscite les plus grandes espérances, on croit enfin tenir la clef magique qui ouvrira le réduit obscur de la pathologie mentale. Il n'en est ordinairement rien et après avoir plané dans les espaces et entrevu les lointains horizons découverts par les théories fondées sur les faisceaux d'association, les neurones et autres « faits », la psychiatrie retombe sagement dans la prudente description psychologique et clinique, en se contentant souvent pour se faire illusion à soi-même de changer les noms et de remanier les classifications. Attendons donc pour juger tout ce traité qu'il soit complet et revenons à la première partie. Elle tient très bien ce qu'elle promettait. Elle est remplie par un exposé très complet et très synthétique de l'anatomie et de la physiologie nerveuses. M. Bianchi y fond ses propres recherches ; c'est ainsi qu'il reproduit un schéma déjà publié par lui dans sa brochure sur la paralysie générale et le délire sensoriel, indiquant les voies parcourues par l'onde nerveuse partant de la rétine pour aller contribuer à la formation des images visuelles concrètes, des processus mentaux les plus élevés et des réflexes divers. Ce schéma suppose l'acceptation de la doctrine des neurones, « il che non compromette nulla », ajoute d'ailleurs M. Bianchi : cette réserve est prudente, car dans la partie proprement anatomique, nous voyons poindre déjà l'aurore d'une nouvelle doctrine à la place des neurones, déjà en passe d'être détrônés, sous l'influence des recherches d'Apathy et de Bethe. Mais ce résumé anatomique clair et condensé nous amène à la physiologie. C'est là

que nous trouverons la mise au point de toutes ces recherches si nombreuses et parfois contradictoires qui ont paru avec une abondance inouïe depuis trente ans. Le chapitre sur le langage est très étendu avec raison. J'y vois avec plaisir que de plus en plus les choses se compliquent ou du moins que les théories deviennent de plus en plus larges et compréhensives; les aphasies amnésiques et les aphasies ne peuvent être séparées les unes des autres. M. Bianchi distingue les deux états du langage chez l'illettré et chez celui qui sait lire et écrire; il admet un centre graphique chez les personnes qui ont l'habitude d'écrire; il combat aussi les opinions de Flechsig dont il considère les zones associatives comme des territoires d'attente, aires évolutives utilisées suivant les progrès successifs de l'humanité. On sait que M. Bianchi a spécialement étudié les fonctions du lobe frontal : c'est pour lui l'organe de la fusion physiologique de tous les produits sensoriels et moteurs somatiques, émotifs, intellectuels : il résume brièvement mais clairement et dans tous leurs détails essentiels les arguments à l'appui. On a voulu en faire seulement l'organe de l'attention. Il est mieux que cela; « l'attention considérée comme réflexe n'est pas une fonction exclusive des lobes frontaux, mais est un phénomène qui émane de l'activité de toutes les zones sensorielles de l'écorce; mais l'attention volontaire est en relations étroites avec ce processus de fusion des synthèses intellectuelles et émotionnelles, qui produisent des états de conscience intenses; c'est pour cela qu'elle est amoindrie chez les animaux et les hommes qui ont perdu ces synthèses. » Quant à l'inhibition, M. Bianchi n'accepte pas qu'elle ait un organe spécial; tout centre nerveux peut être centre d'inhibition ou inhibé à tour de rôle. Il n'accepte pas la théorie physique ni la théorie chimique de l'inhibition; il semble se contenter simplement des faits. Le lobe frontal exerce donc à son tour la fonction inhibitoire quand il le faut. Mais il reste l'organe suprême à l'aide duquel l'individu se dirige dans le milieu cosmique et social.

Toute cette vue d'ensemble me paraît parfaitement propre à donner l'impression de la complexité extrême de toute cette physiologie nerveuse et de son obscurité encore malheureusement trop grande; on comprend que chaque centre pour sa part est un organe de fusion, de synthèse, préparant la synthèse suprême qui a tout le cerveau et par suite tout le corps pour organe. Mais comment cela se fait-il au juste? L'esprit est ainsi une synthèse consciente qui repose sur une synthèse physiologique. Mais comment passer de l'une à l'autre; l'une explique-t-elle l'autre?

Félicitons M. Bianchi de la façon magistrale dont il a exécuté la première partie de son programme, donnant toujours son appréciation personnelle et critique sur chaque point et incitant par suite à discuter et à réfléchir, tout en traçant sous les yeux du lecteur un vaste et harmonieux tableau de la physiologie du système nerveux central. Je dis seulement la physiologie, car en réalité la psychologie n'y prend

qu'une part assez restreinte, ou autrement dit, c'est un peu de la psychologie de neurologiste que nous fait M. Bianchi. En tant que telle, elle est bien faite, mais n'aurait-il pu dès cette première partie exposer aussi un peu de la psychologie comment dirai-je... psychologique, dont il sera obligé certainement de parler beaucoup, dans la suite de l'ouvrage, et dont il aurait pu déjà nous faire pressentir toute l'importance, puisqu'il s'agit d'un traité *clinique* des maladies mentales?

Ph. Chaslin.

Libertini. L'Inibizione nelle malattie mentali, Napoli, 1900.

M. Libertini constate le vide des théories nombreuses faites sur l'inhibition et il se dit qu'il vaut mieux faire des expériences précises sur les phénomènes eux-mêmes. C'est ce qu'il a fait autrefois sur les animaux et ce qu'il a répété récemment sur les aliénés par la même méthode fondamentale. Chez les animaux il avait constaté : « 1° que l'écorce cérébrale exerce un *tonus inhibitoire* constant sur la moelle épinière, par lequel les réflexes spinaux sont retardés; 2° qu'en conditions normales, les membres antérieurs présentent un temps de réflexe plus long que les membres postérieurs, et que ces derniers ressentent beaucoup moins l'influence des extirpations corticales ; 3° que le lobe frontal possède le maximum du pouvoir d'inhibition, tandis que la zone motrice n'a presque aucune influence sur la période latente de réaction spinale ».

Les recherches sur les aliénés ont donné les résultats suivants.

« 1° La période latente de réaction réflexe du bras est considérablement réduite chez tous les aliénés. En effet, tandis que chez les individus normaux la période de réaction est de 83 à 86 millièmes de seconde, elle diminue dans les diverses formes morbides en proportion de la déchéance mentale du sujet.

« Le minimum de durée a été trouvé chez des microcéphales typiques, chez lesquels elle est presque égale à la période de réaction chez les singes.

« 2° Les paralytiques présentent en général une période de réaction très brève, mais variable chez les divers sujets, peut-être suivant les localisations morbides.

« 3° Chez les épileptiques, qui présentent aussi une période de réaction très brève, la durée de cette période augmente considérablement quatre à huit heures après l'accès convulsif.

« 4° En général, les formes morbides accompagnées d'excitation présentent une réduction de la période latente de réaction plus marquée que les formes accompagnées de dépression mentale, et particulièrement chez la femme.

« 5° On peut expérimentalement réduire la durée de la période latente de réaction, soit chez des aliénés, soit chez des hommes normaux, en provoquant d'une manière exclusive et intense le fonctionnement

d'une région corticale spéciale, c'est-à-dire en fixant l'attention du sujet sur des stimulus donnés. Cette réduction est beaucoup plus marquée chez les hommes normaux que chez les aliénés.

« 6° En général, en considérant l'inhibition cérébrale comme l'exposant du développement mental de l'homme, on peut affirmer que les pouvoirs d'arrêt sont d'autant plus affaiblis que la période latente de réaction spinale est plus raccourcie. »

Dans le mémoire écrit en italien nous trouvons de plus cette conclusion : « Il semble que les ondes inhibitrices lancées par les centres supérieurs sur les inférieurs n'arrivent pas à ceux-ci par le faisceau pyramidal, mais probablement par les voies cortico-ponto-cérébello-spinales, par lesquelles Van Gehuchten au contraire croit que passent les ondes excitatrices. »

Un fait intéressant que je relève en outre dans le mémoire est celui-ci : chez trois individus affectés d'hémiplégie spasmodique infantile et comparables aux microcéphales, imbéciles et déments pour la faiblesse intellectuelle et la période latente de réaction relativement courte, il n'y avait pas de différence appréciable entre la période de réaction latente du bras droit et celle du bras gauche. Cela correspond aux faits analogues constatés par M. C. Libertini chez les chiens auxquels il avait enlevé de grandes zones corticales d'un côté ou de l'autre du cerveau.

P. C.

Bourneville. Recherches cliniques et thérapeutiques sur l'épilepsie, l'hystérie et l'idiotie, compte rendu du service des enfants idiots, épileptiques et arriérés de Bicêtre pendant l'année 1899, vol. XX, Paris, F. Alcan, 1900.

On trouvera comme toujours dans le 20e volume des comptes rendus du service de M. Bourneville de nombreuses observations extrêmement détaillées, d'idiotie, d'épilepsie, d'hystérie, et d'abondants matériaux utilisables pour construire l'édifice de la pathologie nerveuse infantile dégénérative. Les pédagogues y trouveront aussi exposés au long les procédés d'éducation et d'instruction appliqués aux arriérés avec autant d'ingéniosité que de patience. L'organisation administrative d'un service si compliqué est exposée aussi dans toutes ses minuties. On peut seulement se demander si le talent, le travail acharné et le dévouement dépensés à la tâche que s'est imposée le Dr Bourneville obtiennent le succès espéré aussi souvent qu'ils le mériteraient.

P. C.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Archives de psychologie de la Suisse romande.

TH. FLOURNOY et ED. CLAPARÈDE. *Archives de Psychologie de la Suisse romande*, Ier fasc., p. 100 — IIe fascicule, p. 101-260; Genève, Eggimann; Paris, Alcan, 1901.

Cette nouvelle publication a pour but de faciliter l'édition de travaux originaux ou critiques sur toutes les parties de la psychologie et des sciences qui s'y rattachent : elle paraîtra à époque indéterminée. Le Ier fascicule contient quatre études :

1° M. Flournoy a retrouvé et publié le manuscrit d'une observation d'hallucinations sans troubles du raisonnement, mentionnée par Ch. Bonnet (*Essai sur les Facultés*, p. 425, édit. 1760). Il s'agit d'un nonagénaire, opéré d'une cataracte de l'œil gauche dix ans avant, et de cataracte de l'œil droit quelques mois avant ces visions. La vue était restée assez claire pour distinguer un cavalier, une fontaine, à une centaine de pas. Les hallucinations consistaient en personnages, tapisseries, vols d'oiseaux, etc. : c'étaient des visions qui avaient d'ailleurs tous les attributs de la réalité, et se mouvaient : elles commençaient toujours par le côté gauche, pour aller à droite. Les deux yeux, ou l'un des yeux, fermés, ne les troublaient pas. — Il semble que ces hallucinations reposaient sur de légères données objectives et reflétaient parfois les craintes ou les désirs du sujet.

Elles ont duré huit à dix mois, et diminué à mesure que s'affaiblissaient les facultés visuelles.

2° Des deux cas de synesthésies et photismes rapportés par M. Lemaître, ce serait aux sons entendus que les colorations ou figures seraient venues se joindre pour l'un, et pour l'autre, ce serait aux lettres vues. En tout cas, il semble bien que photismes et personnifications soient, comme l'avait indiqué Flournoy, des symboles disparaissant dès qu'on connaît le sens du mot personnifié.

3° Une étude de M. Boubier sur les jeux d'enfant à l'école montre comment l'activité de l'écolier et surtout son imagination, ont besoin d'échapper aux contraintes de la discipline et de l'enseignement. Le jeu enferme des éléments de plaisir dus au fonctionnement des muscles et de l'imagination : d'où les différences des jeux selon les différences des caractères. Ainsi le garçon dessine et caricature plus volontiers; les fillettes préfèrent s'écrire des billets. En tout cas,

l'enfant montre une imagination que les habitudes de perception n'ont pas encore bridée.

4° M. Claparède a repris, en deux séries d'expériences, l'examen des objections à la thèse de Flournoy sur l'illusion qui nous fait trouver les objets d'autant plus lourds qu'ils sont plus denses. M. Flournoy avait prétendu que cette illusion provient de l'hérédité et que le sens d'innervation n'y intervient pas. M. Claparède a réussi, par un dispositif ingénieux, à mesurer ce qu'il appelle temps de latence, c'est-à-dire le temps employé pour soulever de terre un poids et le soupeser, pour ainsi dire, avant de l'enlever définitivement. Ce temps est d'autant plus court que la densité est plus légère : si l'on surcharge alors le volume soulevé, on voit le temps de latence augmenter à mesure. Diverses considérations amènent alors à conclure que « l'illusion des poids n'est possible que parce que la vitesse même du soulèvement n'est pas perçue ». Mais cette seconde affirmation n'est nullement expérimentale.

Le IIe fascicule est entièrement consacré à une sorte d'appendice au livre : « Des Indes à la Planète Mars ». M. Flournoy y explique pour quelles raisons il clôt ici son examen scientifique du cas de Mlle Smith : et le psychologue de Genève ajoute qu'il n'est d'ailleurs pas mauvais qu'un *medium*, après cinq ou six ans d'une enquête aussi minutieuse que la sienne, passe à d'autres mains.

Des documents qui lui sont encore parvenus, il conclut que l'on peut distinguer chez le *medium* cinq états extra-normaux : 1° les rêvasseries, ou subconsciences partielles; 2° les cryptomnésies ou rappels de souvenirs restés inconscients; 3° les jeux d'imagination, où se manifestent les émotions et sentiments latents du médium; 4° les inférences de l'inconnu, tirées de ces indications minimes et fugitives que nous possédons tous, en usant rarement (faculté sensiblement plus développée chez les femmes dont la mentalité n'est pas aussi rompue que celle de l'homme à certaines formules logiques qui l'emprisonnent toujours un peu); 5° l'état somnambulique proprement dit : c'est là que le *medium* atteint sa perfection.

Les personnalités qui se manifestent alors, celle de Léopold (Cagliostro), par exemple, ne sont que la « copie incomplète, un simple extrait » de la personnalité normale de Mlle Smith : il s'y ajoute, pour compléter l'ensemble, surtout des cryptomnésies. Revenant sur l'origine du langage martien, qu'il avait déjà en partie analysé dans son livre « des Indes », M. Flournoy montre, en s'appuyant sur l'étude philologique du professeur Henry, que ce langage dérive presque entièrement des langues peu ou prou connues par Mlle Smith : la syntaxe est exclusivement française. — Sur d'autres points, M. Flournoy identifie encore quelques cryptomnésies qui lui avaient échappé dans son livre. Il note enfin l'influence prépondérante des souvenirs d'enfance, maintenant abolis.

Disons aussi qu'il termine en conviant encore les psychologues à se livrer résolument à l'étude du spiritisme : il y a là, pour ceux que

ne retiennent pas d'autres recherches, une terre inconnue à explorer. Après le service qu'il vient de rendre à l'examen scientifique du spiritisme, on serait mal venu à lui discuter ce conseil hasardeux, mais il faudra se rappeler qu'il a réussi à observer ces faits dans des conditions bien difficiles à rencontrer.

Ed. Scripture : *Studies from the Yale psychological Laboratory.* 1899, vol. VII, p. 108, New Haven.

La majeure partie de ce VIIe fascicule est consacrée à des recherches de phonétique : M. Scripture étudie la prononciation de certaines voyelles, analyse leurs tracés phonographiques et ramène ainsi leurs sonorites à des vibrations qui permettent de les comparer à ce que nous savons déjà sur les sons musicaux et même les couleurs, et enfin recherche quel est le rôle de la cavité buccale et des cordes vocales, ensemble ou séparément.

Une courte étude sur les actes rythmiques termine le volume : M. Scripture y examine comment appliquer à ces actes le calcul des probabilités, pour en prévoir les erreurs, les déchets. Il rappelle à ce propos les observations où il a vu l'erreur probable beaucoup plus grande chez les nerveux et les irritables que chez les phlegmatiques lents, et il conclut qu'on peut s'en servir pour prévoir le caractère mental.

Dr J. Philippe.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

Haeckel. *Les Énigmes de l'Univers*, trad. de l'all. par Camille Bos, in-8, Paris, Schleicher.

Toulouse et Marchand. *Le Cerveau*, in-12, Paris, Schleicher.

G. Goyau. *L'Idée de patrie et l'Humanitarisme*, in-12, Paris, Perrin.

P. Kropotkine. *Autour d'une Vie* (*Mémoires*), in-12, Paris, Stock.

Nina Rodrigues. *La Folie des Foules*, in-8, Paris (brochure).

E. Grosse. *Les Débuts de l'art*, trad. Dirr, in-8, Paris, F. Alcan.

Campagnac. *The Cambridge Platonists*, in-8, Oxford, Clarendon Press.

Howison. *The Limits of Evolution*, in-12, New-York, Macmillan.

Pierce. *Studies in auditory and visual Space Perception*, in-8, New-York, Longmans.

Royce. *The World and the Individual* (2e série), in-12, New-York, Macmillan.

Groos. *Der aesthetische Genuss*, in-8, Giessen, Ricker (Töpelmann).

Hihroff. *Predsmertniia Misli XIX vïena vo Franchii*, in-8, Kiev.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE[1]?

Le XX[e] siècle verra-t-il se produire cet événement d'une gravité exceptionnelle, d'une importance sans égale : la constitution de la philosophie? Je dis : de la philosophie, sans ajouter la moindre épithète. Car il ne servirait à rien, je pense, de décorer la synthèse future du titre de scientifique. Toutes les croyances générales de l'humanité n'ont-elles pas constamment et nécessairement tendu à coordonner, à systématiser, à unifier le savoir de leur temps? Et les voilà ou mortes, oubliées, ensevelies, ou agonisantes sous nos yeux.

Le siècle nouveau possède sur les époques qui l'ont précédé un avantage essentiel. Il profite du divorce enfin accompli entre les diverses spécialités savantes et la métaphysique qui, primitivement, les englobait toutes et qui, naguère encore, se confondait avec la plupart des sciences du monde surorganique, avec la morale, avec la théorie de la connaissance, avec la psychologie. Désormais, donc, les grands généralisateurs, les chercheurs de quintessences pourront, s'ils le veulent, s'épargner les besognes vicariales, les enquêtes auxiliaires. Ils pourront, en toute sérénité d'âme et avec plus de vigueur, s'adonner à leur tâche propre. Cessant d'être, à l'occasion, et tour à tour, biologues, sociologues, moralistes et psychologues, ils resteront uniquement philosophes. Et ce sera là, peut-être, la plus formidable révolution intellectuelle que le monde aura jamais vue. Elle aura été amenée — ai-je besoin de le dire? — par l'effort tenace des savants et des penseurs qui, au cours du XIX[e] siècle, peinèrent de leur mieux pour laisser aux générations suivantes ce triple et solide héritage : une biologie définitivement élevée au rang de science exacte, une sociologie à la veille d'être scientifiquement constituée, enfin une psychologie s'édifiant peu à peu sur la double base des lois de la vie et des lois de la société. Le cercle de nos connaissances positives s'étend jusqu'à enclore le monde moral et, avec lui, toutes les séries possibles de faits. Par là se trouvent réalisées, pour la première fois dans l'histoire de l'esprit, les conditions

1. Discours prononcé à la séance solennelle de rentrée de l'Université nouvelle de Bruxelles, le 14 octobre 1901.

qui, seules, semblent capables d'assurer le triomphe définitif de l idée unitaire. Et ainsi pouvons-nous déjà présager l'heureuse issue de l'œuvre où s'épuisa, en un stérile labeur de Sisyphe, le génie patient de nos ancêtres.

Mais le début du xx[e] siècle marque, en outre, une date particulière dans les fastes de la pensée humaine. En effet, si l'on rapporte notre philosophie occidentale à une origine fixe, telle que l'époque de l'Ionien Thalès, par exemple (600 av. J.-C.), c'est un jubilé de 2500 ans que la métaphysique peut célébrer cette année. Voilà, certes, un âge respectable et auquel on peut disparaître sans laisser des regrets bien cuisants. Auguste Comte avait déjà diagnostiqué la fin prochaine de la spéculation métaphysique. Cinquante ans plus tard, Frédéric Nietzsche annonça la mort imminente de la morale, c'est-à-dire de l'ancienne sociologie empirique. Ces deux prophéties, qui s'accomplissent avec une vitesse croissante, offrent entre elles une étroite corrélation. Toutefois, il semble que le pronostic de Nietzsche eût dû, logiquement, précéder celui de Comte. Car, même pourri en dedans et vermoulu, un édifice peut encore rester debout et conserver sa façade; mais il tombe en ruines dès que le pic du démolisseur attaque ses fondements.

Quoiqu'il en soit, il semble certain que les sérieux travaux de terrassement et de nivellement exécutés, au cours du xix[e] siècle, dans les domaines connexes de la sociologie et de la psychologie, sont appelés à exercer une action profonde et décisive sur le sort de la philosophie. Celle-ci devra, dans un avenir prochain, secouer sa torpeur et sortir du marasme où la plongèrent successivement la lente déconfiture des dieux et la faillite plus brusque des entités rationnelles. Elle devra en même temps orienter sa marche vers une transformation radicale de ses méthodes et sans doute aussi vers une conception nouvelle de son objet.

On voit que la question soulevée dans ce discours et qui lui sert de titre : Qu'est-ce que la philosophie? offre, précisément de nos jours un intérêt intense. C'est là, peut-être, au regard des esprits réfléchis, le plus troublant problème de l'heure présente. Mais qu'après des débats millénaires une question de cette gravité se puisse poser à nouveau et exiger, coûte que coûte, une solution, voilà un fait des plus significatifs. Il prouve, à mon gré, avec la plus complète évidence, que la philosophie, au sens propre ou strict de ce terme, est une création intellectuelle appartenant à l'avenir, une systématisation générale et supérieure de tous nos concepts que le passé n'a pu ni atteindre ni connaître, comme il n'a ni atteint ni connu, à certains moments de son histoire, ces groupes

ou systèmes spéciaux et inférieurs d'idées, qui portent le nom de sciences exactes. Le rôle de ces dernières fut longtemps tenu par un empirisme à la fois hasardeux et routinier, risqué et timide. Pareillement, les nombreuses théologies et les diverses métaphysiques s'acquittèrent de la tâche généralisatrice du philosophe; et elle continuent, tant bien que mal, à la remplir.

Rappelons en quelques mots les principales conceptions du but ou de l'office de la philosophie, consignées dans son histoire. Voici, dans un lointain passé, l'idée platonicienne : « La philosophie est la science des réalités accessibles à la seule raison; elle s'oppose aux sciences du monde sensible, composé d'ombres et d'apparences ». Voici, immédiatement après, la conception d'Aristote, simplement superbe pour son époque : « La philosophie est la science de l'être en tant qu'être.... Elle ne peut se confondre avec les autres sciences, car aucune de celles-ci n'étudie, d'une manière universelle, l'être en tant qu'être; mais le découpant dans ses parties, elles limitent leurs recherches aux phénomènes qu'on peut observer dans cette partie spéciale.... » Voici maintenant, vingt-trois siècles plus tard, la fameuse formule d'Auguste Comte, définissant la philosophie comme une grande spécialité de plus : celle du général; et voici le développement explicatif de la version positiviste, fournie par Herbert Spencer : « La philosophie est la connaissance de la plus haute généralité....., la connaissance qui résulte de la *fusion* des apports des diverses sciences en un tout... le produit final de l'opération qui commence par un simple recueil d'observations sèches (savoir de l'espèce la plus humble, ou savoir *non-unifié*), qui continue par l'élaboration de propositions plus larges et plus dégagées des cas particuliers (science ou savoir *partiellement unifié*) et aboutit à des propositions universelles (philosophie ou savoir *complètement unifié*). On réédite enfin la pensée de Comte en disant, avec un écrivain récent, que la « philosophie est tout le savoir sans être spécialement aucun savoir ».

Voilà une série de définitions qui peuvent à peine prétendre à ce titre, tellement elles sont vagues et imprécises. Et l'on doit dire la même chose de cette autre opinion, banale et très populaire, qui nous présente la philosophie comme une *conception du monde*, ou bien encore (par une simple paraphrase) comme une fonction de l'esprit, « fonction qui embrasse toute la science, parce qu'elle est une manière de penser le monde ».

Ce dernier exemple est topique. Il nous dévoile une des principales causes de l'insuffisance manifeste des définitions courantes de la philosophie. Il montre qu'on ne se rend pas, d'ordinaire, un

compte assez exact des ressemblances et des différences essentielles qui, dans la série mentale composée de quatre anneaux successifs, la science, la philosophie, l'art et l'action, rapprochent entre eux ou séparent ces grands groupes de faits sociopsychiques. Définir la philosophie comme une fonction particulière de l'esprit, ou encore comme une manière de penser le monde, équivaut à renoncer à la caractériser par des attributs exclusifs. Car la même définition s'applique aussi bien à la science, à l'art, et jusqu'à l'action, — autant de fonctions différentes de l'esprit et de manières diverses de penser le monde.

Le philosophe pense le monde, c'est certain. Mais le savant, l'artiste et l'homme d'action le pensent et le repensent également. Il s'agirait donc, en définitive, de savoir par quels caractères précis la manière philosophique de penser le monde se distingue des façons voisines, telles que la manière scientifique d'une part, et les manières artistique et pratique de l'autre?

Ces attributs différentiels, je le répète, n'ont jamais été fixés avec exactitude. Il en résulta, régulièrement, une confusion regrettable soit entre la science et la philosophie, soit entre la philosophie et l'art, soit entre la théorie (scientifique, philosophique ou esthétique) et la pratique correspondante. Essayons de déterminer les frontières, de tracer les principales lignes de démarcation qui séparent toutes ces choses.

Nous estimons qu'il y a lieu d'établir, à cet égard, la distinction capitale suivante. La science pense le monde selon le mode à la fois *analytique* et *hypothétique* ou conjectural de la raison, la philosophie pense l'univers selon le mode à la fois *synthétique* et *apodictique*, l'art selon le mode *syncrétique* et *symbolique*, et enfin l'action selon le mode *pratique* (appliqué) et *téléologique*. Expliquons le sens que nous attachons à ces divers termes.

Le mode analytique et conjectural, apanage de la pensée scientifique, consiste à réduire, à l'aide d'hypothèses particulières et toujours vérifiables, la réalité concrète multiple en ses éléments abstraits. La science dénoue les grands faisceaux d'idées qui constituent les réalités mondiales, elle disjoint et éparpille les abstractions, elle se rend ainsi compte des liens ou rapports intimes qui les unissent. Ses généralités les plus vastes — appelées *synthèses partielles* par simple opposition avec les généralités de moindre envergure qui les précèdent, les préparent et portent seules le nom d'*analyses* — sont toujours des abstractions foncièrement analytiques. Cela est si vrai que, comme je l'ai déjà dit ailleurs (*Constitution de l'Ethique*, p. 171), la somme des analyses partielles

établies par la série complète des sciences, épuise le domaine entier de la réalité concrète et représente, dans sa plus haute perfection, l'analyse totale du monde; tandis que la somme des synthèses partielles atteintes par les diverses sciences n'équivaut jamais à la synthèse unique ou totale de l'Univers, synthèse qu'une telle somme ne fait que préparer, solliciter ou provoquer.

Ce que nous venons de dire s'applique indifféremment à la science abstraite et à la science concrète. Celle-ci se distingue de celle-là par un trait unique, à savoir que la réalité multiple dont elle poursuit l'analyse, qu'elle s'efforce de réduire en ses parties constituantes, se trouve représentée par des combinaisons binaires, ternaires, quaternaires, etc.) d'éléments abstraits reconnus pour irréductibles et déjà étudiés comme tels par diverses sciences abstraites. En d'autres termes, le passage de la science abstraite à la science concrète est marqué par un simple changement du point de vue auquel, dans ses analyses successives de la même réalité, se place l'observateur.

Passons au mode philosophique de penser l'Univers, mode que nous caractérisons en disant qu'il demeure toujours synthétique et apodictique. Ce mode consiste à se servir des *synthèses partielles* atteintes par les diverses sciences (et justement considérées par le philosophe comme autant de larges abstractions analytiques), pour édifier, avec de tels matériaux, la synthèse unique ou totale du monde. Cette dernière reste essentiellement abstraite, elle aussi; elle est l'œuvre de la raison, elle est la réponse logique de l'esprit à une question qu'aucune science particulière ne saurait poser ni résoudre sans se détruire ou se nier elle-même en tant que spécialité distincte. Cette réponse pourra être négative, affirmative, suspensive, elle pourra avoir un caractère moniste, dualiste ou pluraliste, elle n'en demeurera pas moins apodictique dans le sens que Kant attribuait à ce terme, elle entraînera l'adhésion nécessaire de l'esprit. Nous pourrons distinguer Dieu et l'Univers, ou les confondre, affirmer le mystère universel et éternel des choses, ou le nier, considérer le monde comme une réalité éclatante se dévoilant sans cesse et de plus en plus à nos yeux, ou n'y voir qu'un mensonge perpétuel, une illusion incoërcible du sujet, — nous appuierons, dans chaque cas, notre opinion sur des preuves logiques, sur des données admises et contrôlées par notre raison. La célèbre boutade de saint Augustin : *Credo quia absurdum*, comme la parole attribuée à Socrate : Je *sais* que je ne sais rien, comme l'exclamation fougueuse de Nietszche : S'il m'est *démontré* que la science est nuisible à la vie, je dirai non à la science ! — voilà autant d'aveux pré-

cieux, autant d'hommages involontaires rendus à la valeur démonstrative, logique, apodictique de toute croyance générale, même lorsqu'elle revêt sa forme primitive ou religieuse.

Un philosophie n'est jamais autre chose que la synthèse logique recomposant le monde ou les mondes que le savoir spécial — le savoir grossier des premières époques ou le savoir de plus en plus parfait des phases ultérieures — avait morcelés, avait démontés, comme les pièces d'un mécanisme compliqué, afin de mieux en étudier les éléments ou les ressorts. Placée en face des produits de l'analyse savante, la synthèse philosophique ne saurait, sans abdiquer sa fonction et usurper celle de la science, chercher à établir de nouvelles lois phénoménales. Elle ne saurait par suite employer les procédés habituels du savoir particulier, parmi lesquels l'hypothèse tient un rôle proéminent.

Je reviendrai tout à l'heure sur cette importante question de la tolérance qu'on peut accorder ou qu'on doit refuser, en philosophie, aux hypothèses universelles formées sur le modèle des suppositions qui jouent un rôle si considérable dans toutes les sciences. Je veux d'abord finir ici de caractériser les quatre principales attitudes pouvant être prises par la pensée de l'homme vis-à-vis du monde : l'attitude scientifique, l'attitude philosophique, l'attitude esthétique et l'attitude active ou pratique.

Tandis que l'esprit du philosophe, comme nous venons de le voir, se meut dans le vaste champ des synthèses à la fois idéales, abstraites et apodictiques, imposant la certitude, entraînant la conviction rationnelle, l'esthète, l'artiste recourt, pour concevoir le monde et pour l'exprimer, au mode syncrétique et symbolique de la pensée. Il est l'homme de goût (et, par suite, de dégoût), le connaisseur, « l'évaluateur » et « l'optateur » par excellence. Guidé dans ses choix par les analyses initiales et lointaines du savant, et directement ou immédiatement par les larges synthèses philosophiques auxquelles ces analyses aboutissent et qui créent l'univers des grandes vérités abstraites et plus souvent encore, hélas! celui des grands mensonges religieux ou des illusions formidables de la métaphysique), l'artiste procède à un triage subtil et délicat. Parmi les innombrables objets qui l'environnent et qui constituent le monde des apparences sensibles, des formes concrètes, il marque, il choisit, il adopte les réalités — sons, lignes, formes, couleurs, sentiments, émotions, idées, actes, etc. — qui lui semblent susceptibles d'être arrangées, juxtaposées, combinées de façon à éveiller en nous une émotion plaisante, une joie spéciale : *la joie d'agir*, l'espèce la plus importante peut-être de la joie de vivre. Au

surplus, les éléments qui composent cette joie particulière sont mobiles, variables; ils changent selon les temps, les lieux et les milieux, C'est la *relativité esthétique* qui dérive de la *relativité philosophique* (dépendance de la philosophie vis-à-vis du savoir) et de la *relativité scientifique* (dépendance de l'esprit humain vis-à-vis de la nature).

L'artiste découvre, dans le monde extérieur et dans la raison, le caractère et les penchants des hommes, non plus la réalité abstraite, analytique et synthétique, la vérité du savant et celle du philosophe, ni la réalité concrète, envisagée sous son aspect pratique, essentiellement finaliste et utilitaire, la vérité de l'homme d'action, mais bien la réalité envisagée sous son aspect idéal, c'est-à-dire isolée et en même temps grossie, renforcée, transfigurée, devenue, en un mot, la *vérité joyeuse* que nous appelons *beauté* et qui stimulera l'acte futur, l'action prochaine. La finalité inhérente aux choses de l'esprit présidera, à son tour, sur les destinées et les avatars esthétiques; mais elle ne sera pas, comme dans l'action, étroitement utilitaire; elle s'élèvera au-dessus des simples besoins physiologiques de l'humanité; elle considérera de telles exigences, sinon comme une valeur négligeable — ce qui est peut-être un idéal trop difficile à atteindre —, du moins comme quelque chose de subordonné et d'inférieur; et elle gardera vis-à-vis du monde pratique ce que Nietszche appelait le *pathos de la distance*. C'est à cette nuance délicate que les hommes donnent, d'ordinaire, dans la science, dans la philosophie et dans l'art, le noble nom de *désintéressement*.

La vérité de l'artiste n'est ni analytique, ni synthétique. Toutefois, cherchée et trouvée sous l'influence et avec l'appui des analyses patientes du savant et des synthèses hardies du philosophe, elle participe de cette double origine; elle est, dans ce sens, *syncrétique*. Mais elle est, également, *symbolique*. Et cela non seulement parce que, pour la découvir, l'artiste « jette ensemble » (sens étymologie du mot « symbole ») divers caractères de la réalité concrète, mais encore et surtout parce que, pour faire pénétrer en autrui la connaissance et l'émotion joyeuses qui le remplissent, il emploie des moyens spéciaux, un langage emblématique, et heureusement universel, dépassant les patries, commun à tous les hommes, un système de signes, d'images, toute une figuration conventionnelle.

L'attitude franchement active et essentiellement utilitaire de l'esprit humain se range immédiatement à la suite des trois attitudes que je viens de décrire d'une façon sommaire, attitudes qui, toutes,

demeurent plus ou moins contemplatives et, par là même, désintéressées.

Dans l'action, la pensée de l'homme s'attache une dernière fois à la réalité courante et indivise. Et elle cherche à y découvrir la vérité pratique, c'est-à-dire l'interprétation, la traduction, en mouvements finalistes et surtout utiles, au triple point de vue vital, social et psychologique, des analyses abstraites, des vérités particulières de la science, des synthèses abstraites, des vérités générales ou universelles de la philosophie, et des symboles concrets, des vérités joyeuses et stimulantes de l'art. Ici, les trois modes fondamentaux de la pensée se prêtent aide mutuelle et assistance; ils s'unissent dans la poursuite d'une seule et même fin suprême : l'eurythmie, l'accord stable entre les trois pouvoirs fondamentaux de l'être, l'esprit, la vie, et la force ou le mouvement.

Modifié et façonné par les énergies sociales ou morales qui se dégagent du contact, du choc répété des consciences, l'animal raisonnable, avant de s'extérioriser, de se mêler, au risque de s'y confondre, au monde des choses inertes et vivantes qui l'entourent, prend, pour ainsi dire, ses précautions. Il observe d'abord et divise; il ratiocine ensuite et unit; il choisit, enfin, il fixe symboliquement ses préférences. Et ce n'est qu'après avoir préparé de la sorte son action, qu'il s'y livre, qu'il l'exécute. Nécessairement donc, chacun de nous est, tour à tour, quoique à des degrés très divers, analyseur ou chercheur, « synthétiseur » (je trouve utile de forger ce mot) ou philosophe, esthète ou connaisseur, et, en dernier lieu seulement, praticien ou acteur. Et voilà pourquoi, soit dit par parenthèse, l'enseignement public, comme l'a si bien compris un des plus vaillants sociologues de ce temps, Guillaume de Greef, « doit être intégral pour tous, à tous les âges, à tous les degrés ». Il doit embrasser, d'une façon générale ou encyclopédique, toutes les sciences, toute la philosophie, tous les arts, toute la technologie et, autant que possible — c'est là le rêve ou l'idéal socialiste — tous les genres de travaux, toutes les techniques. Le bonheur stable des collectivités humaines nous semble être à ce prix.

Sur ce point, je suis parfaitement d'accord avec l'éminent écrivain dont je viens de citer le nom. Oui, et de même que la constitution de la philosophie sera sans doute la grande tâche contemplative du siècle dont la première aube blanchit l'horizon, l'organisation populaire de l'enseignement intégral, si justement appelé encore philosophique, sera sa grande tâche active. Nous ne pouvons plus permettre, nous ne devons plus souffrir la répétition, la continua-

tion indéfinie des ostracismes, des sélections infâmes du passé. Comme le déclare, avec une belle énergie, dans son discours de rentrée de 1896, notre collègue de Greef, il doit nous suffire que « des siècles de superstitions religieuses et de despotisme politique aient créé parmi nous des variétés étonnantes et innombrables de rachitiques moraux dont la colonne vertébrale se plie à toutes les bassesses et dont la tête girouette à tous les vents. » « C'est la fin d'un monde ou plutôt d'une classe, ajoute-t-il; mais la philosophie est éternelle : attentive, elle jette le cri d'alarme. Déjà, il y a plus d'un siècle, elle nous clamait par la bouche du grand lutteur Voltaire qui en fut l'incarnation : « Il faut savoir oser : la philosophie mérite bien qu'on ait du courage; il serait honteux qu'un philosophe n'en eût point..... Nous n'avons pas deux jours à vivre, ce n'est pas la peine de les passer à ramper sous des coquins méprisables. »

Reprenons maintenant, au point où nous la laissâmes, la discussion sur l'emploi de la méthode hypothétique dans les synthèses du philosophe.

L'histoire de la pensée générale prouve, avec la dernière évidence, que la grande occupation des religions et des métaphysiques consista de tout temps à construire des hypothèses sur des sujets appartenant à tous les domaines scientifiques sans exception. Les théogonies et les théologies primitives sont surtout remarquables à cet égard. Elles se différencient à peine de l'amas confus de suppositions à la fois superficielles et erronées que nos lointains ancêtres s'étaient risqués à faire dans toutes les branches du savoir empirique ou grossièrement expérimental, le seul qui existât à ce moment. Le caractère routinier et ultra-utilitaire de ce savoir lui vaut l'honneur d'être confondu avec les connaissances qu'on désigne aujourd'hui sous le nom de techniques ou appliquées; et cette confusion gît à la racine du regrettable, mais très commun sophisme qui consiste à déclarer que la pratique précède, d'une façon normale, la théorie. Rien n'est moins juste. C'est l'hypothèse, la supposition souvent gratuite qui guide nos premières expériences; c'est elle encore qui se consolide en théorie, soit approximativement vraie, soit complètement fausse et qui commande ensuite, en dépit de sa nature trompeuse, notre activité ou nos travaux.

Les plus anciennes religions furent à la fois des astronomies baroques, des météorologies saugrenues, des physiques bizarres, des thérapeutiques miraculeuses, des morales ou des sociologies étranges, des psychologies extravagantes. Et les métaphysiques qui leur succédèrent furent, les unes, des physiques monstrueusement enflées, contenant tous les ordres de phénomènes (systèmes maté-

rialistes); les autres, des biologies chimériques englobant, au même titre, la matière inerte, la matière vivante et l'esprit actif (systèmes sensualistes ; les troisièmes enfin, des sociologies et des psychologies aux limites paradoxalement larges, embrassant la nature entière (systèmes idéalistes). Nous taxons aujourd'hui d'erreurs de telles idées. Nous parlons volontiers de faits inexactement observés et d'interprétations fallacieuses. Nous concluons, en somme, au rejet pur et simple des innombrables hypothèses que nos ancêtres se donnaient la peine de construire à la seule fin de comprendre l'agencement intime des faits — les mêmes qu'aujourd'hui — qui se produisaient sous leurs yeux.

Mais si les croyances et les conceptions les plus générales du passé ont toujours possédé un caractère hautement hypothétique, comment croire qu'il pourra en être autrement dans l'avenir? La philosophie n'est-elle pas condamnée, par la nature des problèmes qu'elle soulève, des idées qu'elle brasse et remue, à ne jamais franchir le cercle de Popilius où l'enferma la pensée scrutatrice des fondateurs de religions et des inventeurs de systèmes métaphysiques?

Ce cercle, qui enserra étroitement la raison des hommes pendant de longs siècles, peut nous sembler vicieux; mais il se défend par l'autorité du fait immuable, renaissant sans cesse, marquant tous les stades déjà parcourus de l'histoire du progrès de nos connaissances.

Cette objection ne nous trouble pas. Elle serait plutôt, à nos yeux, la bienvenue : car elle se transforme en un argument que nous avons déjà maintes fois invoqué à l'appui de la thèse contraire.

La confusion des méthodes du philosophe avec celles du savant, absolument inévitable au début de l'évolution intellectuelle, ne saurait être envisagée comme un état mental permanent, une condition *statique* de l'esprit. Cette confusion devra cesser un jour. Les faits les mieux connus de l'histoire du développement des sciences appuient et confirment cette attente. A mesure, en effet, que les différentes branches du savoir se spécialisèrent et s'établirent sur des bases autonomes, la pensée générale s'est vidée de son ancien contenu empirique. Elle a dû abandonner ou même renier les suppositions qu'elle avait bâties sur les premières données d'un savoir insuffisant.

Seules, les hypothèses sociologiques, morales, psychologiques, font encore exception à cette règle. Formulées par les philosophes, elles nous paraissent posséder un caractère purement métaphysique. Ce caractère leur appartient, en effet, et il en sera ainsi tant

que la sociologie et la psychologie n'auront pas définitivement rompu leur louche alliance avec les vieilles formes de la pensée générale, c'est-à-dire aussi longtemps que leurs analyses abstraites, au lieu de simplement fournir une nouvelle base aux méditations et aux études du philosophe, en formeront l'objet propre.

C'est à Kant que revient l'honneur d'avoir prouvé par des arguments topiques, le caractère *invérifiable* de toute *hypothèse universelle*, c'est-à-dire de toute supposition qui, ne considérant plus les rapports des choses entres elles, s'efforce d'envisager leur ensemble total et qui, par suite, prend délibérément position en dehors des données de l'expérience. J'ai en vue sa belle démonstration de l'impuissance de la raison spéculative à atteindre l'Être suprême et à prouver sa réalité. L'hypothèse de Dieu ou de la cause première offre sûrement le type le plus parfait de ce genre de conjectures. Elle est non seulement invérifiable, elle est encore illogique, absurde. Elle blesse le principe de causalité qui veut que tout ce qui existe ait une cause et, par suite, que toute cause (puisqu'elle existe) ait, à son tour, une cause. Le concept d'une cause première équivaut donc — Schopenhauer nous le dit en propres termes — à la notion de fer en bois. D'ailleurs, et pour une part, je pense que toutes les hypothèses réellement universelles sont dans le même cas : prendre position en dehors de l'expérience, c'est-à-dire de la connaissance, n'est-ce pas prendre sciemment position en dehors de la logique? Mais une conjecture absurde se ruine elle-même, elle se vérifie négativement. J'ai donc, en ce sens, ce me semble, raison d'aller plus loin que Kant et d'affirmer l'irréalité certaine des hypothèses à la fois universelles et invérifiables.

Les considérations ci-dessus ne m'empêchent pas, du reste, d'attacher la plus grande valeur à un argument souvent invoqué par les protagonistes de l'opinion si répandue pour laquelle toute doctrine philosophique demeure forcément conjecturale. Cet argument consiste à dire que si la science est composée en partie de vérités démontrées, elle contient aussi — et cette part n'est pas minime — une foule de conjectures; or, une philosophie qui ne tiendrait pas compte de ces dernières, qui les ignorerait, pour ne s'attacher qu'aux portions certaines de la science (comme Auguste Comte semble avoir voulu l'exiger de tout système philosophique futur), ne serait pas digne du nom de philosophie. J'en conviens, et je suis disposé à aller, dans cette direction, aussi loin qu'on voudra; je suis prêt à déclarer, par exemple, qu'une telle philosophie, véritable mosaïque de morceaux disparates empruntés à toutes les sciences, me frappe comme une caricature de la philo-

sophie. Les conjectures les plus audacieuses du savant forment l'objet des méditations du philosophe au même titre que les vérités qui, ayant déjà dépouillé leur ancien caractère problématique, ne semblent plus pouvoir être ni contestées ni revisées. Conjectures et certitudes, telle est la double matière sur laquelle s'exerce sans cesse la pensée du philosophe.

Sous peine de n'apercevoir qu'un aspect du monde, et souvent son aspect le moins important, l'esprit du philosophe doit embrasser l'horizon scientifique dans toute son étendue. Oui, cela est mille fois vrai. Mais on oublie la fonction propre de la pensée philosophique, et tout ce qui la sépare de la fonction spéciale de la pensée scientifique. La première, la synthèse, ne saurait s'accommoder des procédés habituels de la seconde, de l'analyse. La synthèse du philosophe réunit par des liens logiques les parties conjecturales et les parties certaines des sciences; mais même au cas qu'elle ne puisse relier entre elles que de simples conjectures, elle ne deviendrait pas à cause de cela une hypothèse. Elle en possédera peut-être l'apparence ou la forme, puisqu'on pourra, le cas échéant, la caractériser comme une synthèse conjecturale. Mais l'âme de l'hypothèse ne l'habitera point, cette âme qui consiste dans la possibilité toujours présente de vérifier expérimentalement une supposition.

Au surplus, je pense que les hypothèses sont déjà avantageusement remplacées, dans la philosophie moderne (c'est là encore un des grands mérites de Kant), par ce qu'on appelle les *antinomies*. Celles-ci me paraissent de plus en plus destinées à jouer dans le développement de la pensée philosophique un rôle en tous points pareil à celui tenu par les hypothèses dans le progrès des sciences. Il me semble, en effet, que s'il appartient au savant de *vérifier*, par tous les moyens possibles, les *conjectures* qui naissent et se forment dans son domaine spécial; il appartient au philosophe de lever, de *résoudre*, à tout prix, les *contradictions* qui surgissent et tendent à se perpétuer dans le domaine de la pensée générale. L'hypothèse vérifiée cesse d'être une hypothèse, une obstruction qui arrête la marche du savant; et l'antinomie levée ou résolue cesse d'être une antinomie, un obstacle qui barre la route au philosophe.

Un autre problème est intimement lié à celui qui fait l'objet de ce discours. C'est le problème religieux. Je n'en dirai ici que deux mots. La métaphysique est incontestablement une espèce particulière du genre désigné par le terme de « philosophie », un degré ou une phase dans l'évolution générale de la pensée synthétique et apodictique, une forme déjà assez développée de cette pensée. Mais

qu'est-ce que la religion? Doit-on y voir une formation mentale distincte par essence de la formation philosophique, évoluant parallèlement à celle-ci, n'y aboutissant point, gardant à travers les âges son autonomie et sa valeur propre? Ou bien faut-il identifier le concept religieux avec le concept philosophique et considérer le premier comme une forme inférieure, inchoative et tout à fait rudimentaire du second?

C'est à cette dernière opinion, partagée par un grand nombre de penseurs, que je me suis rangé depuis longtemps. J'ai amplement développé mes vues à ce sujet dans la troisième partie de mon livre sur l'*Ancienne et la Nouvelle Philosophie,* au cours des chapitres qui traitent de la nature des phénomènes religieux, de leur valeur sociologique, de leurs rapports avec les idées de la science et celles de la métaphysique, de l'avenir des religions, etc. Je n'y reviendrai donc pas ici. Toutefois, il me sera sans doute permis de rappeler, en deux mots, que je considère la religion comme le germe, la source originelle de toute métaphysique; ou comme une philosophie enfantine, qui convient admirablement aux époques de barbarie générale dont elle reflète et *totalise* à la fois les maigres et superficielles connaissances. Elle sert également, comme toute philosophie, de berceau initial aux beaux-arts, et de premier centre coordinateur de la vie collective, dont elle règle et dirige l'activité; et c'est par là surtout qu'elle se confond d'une manière à peu près indissoluble avec la morale. — Mais à mesure que s'accroissent nos connaissances, que s'étend notre horizon intellectuel, que surgissent et se diversifient les métaphysiques, la religion cesse d'être adéquate à ce développement, à cette floraison qu'elle avait pourtant elle-même suscités en stimulant les facultés inventives, en dirigeant les activités créatrices des premiers hommes. Elle ne peut plus ni s'assimier, ni contenir ou totaliser les nouvelles acquisitions du savoir. Mais elle continue encore à représenter les idées et les sentiments des aïeux, à totaliser les connaissances vagues et empiriques du passé, qui flattent notre paresse mentale et dont se satisfont si bien les masses routinières et ignorantes. Elle devient ainsi une philosophie rétrograde, abêtissante au suprême degré, et servant surtout à perpétuer les mille tyrannies qui pèsent sur le troupeau humain. En somme, donc, l'idée religieuse revêt de plus en plus le caractère d'une simple survivance, d'une chose essentiellement périssable, fatalement condamnée à disparaître.

Rien ne pourra la sauver d'un tel destin. Affirmer, en face de l'existence des métaphysiques et en face de la réalité des efforts considérables déjà accomplis pour remplacer ces dernières par une

philosophie plus parfaite, plus vivante et plus progressive, que la religion est éternelle comme la philosophie et l'art, ou qu'elle remplit une fonction distincte de la fonction philosophique et de la fonction esthétique, équivaut à soutenir : 1° que la différenciation des classes sociales est un fait immuable; et 2° que ce fait repose sur la séparation naturelle des hommes en deux races distinctes : celle des maîtres, dont le savoir augmente sans cesse et qui commandent, et celle des esclaves dont l'ignorance reste toujours pareille, dont le savoir n'atteint jamais le bas niveau métaphysique, et qui obéissent. Monstrueuse fantaisie, imagination profondément immorale, comme tout ce qui, de nos jours, provient de la source théologique et théocratique. De simples sophismes ne suffisent plus pour parer au danger pressant qui menace les antiques croyances de l'humanité. Non, la religion n'est pas, comme on l'a prétendu, plus vaste que la philosophie; non, elle ne comprend pas, en dehors du savoir, même complètement unifié, le domaine total du sentiment. Elle est, sans doute, à la fois, une connaissance, un acte intellectuel, et une émotion, un état sentimental. Mais l'émotion qu'elle suscite est très particulière; et une étroite corrélation unit le sentiment religieux à l'idée religieuse. Il n'y a pas, du moins chez les êtres raisonnables, de sentiment qui ne s'appuie sur une représentation, sur une idée corrélative. Otez, éloignez, détruisez ce substratum de la discrimination, de la connaissance, et le sentiment qui y plonge toutes ses racines — car il ne s'agit pas de sensations ou d'appétits purement physiologiques — ne tardera point à s'évanouir.

Au surplus, et sous ce dernier rapport, la philosophie et la science ne diffèrent en rien de la religion. Toutes deux sont émotionnelles et sentimentales au même titre et au même degré. L'élément appelé — peut-être à tort — subjectif y est intimement associé avec l'élément objectif. On a souvent dit, par exemple, que la peur ou l'épouvante était l'âme des religions. Mais le mystère et l'effroi qu'elle inspire remplissent la science primitive; et beaucoup de savants modernes éprouvent une inquiétude analogue. Tous les philosophes agnosticistes sont remués par le même frisson. Des émotions spéciales, des sentiments particuliers, quoique souvent très complexes, agitent le savant et le penseur. Leur ensemble forme ce qu'on peut appeler, dans un cas, l'émotion ou le sentiment scientifique, et dans l'autre, l'émotion, ou le sentiment philosophique. De même l'émotion esthétique, le sentiment du beau accompagne invariablement les conceptions qui germent dans le cerveau de l'artiste; et une émotion particulière, un sentiment que je propose d'appeler pratique (désir, attente du succès, etc.) est inséparable des

idées techniques qui, en dernière instance, guident la conduite et président aux actes, aux travaux des hommes.

En un mot, le domaine entier du psychisme social composé de quatre grandes sphères convergentes, la science, la philosophie, l'art et l'action, est gouverné par la même loi : partout le sentiment s'associe étroitement à l'idée pure et la suit, l'accompagne comme l'ombre suit et accompagne la lumière. Et je crois, pour ma part, que dans aucune de ces sphères l'esprit de l'homme n'est enclin à accorder, sciemment, au facteur sentimental plus de poids qu'au facteur rationnel. Je pense que s'il est bon d'assigner au premier un rôle subordonné dans la science, il est également bon de le faire (à l'encontre des vues bien connues de Comte) dans la philosophie, dans l'art et dans tout ce qui touche à la conduite humaine. Cette subordination graduelle me semble constituer un des principaux ressorts du progrès social. D'ailleurs, je ne suis nullement sûr que l'aspect émotif ait toujours prédominé, par exemple, dans les religions. Ne devenons-nous pas, ici, victimes d'une illusion de la vue historique toujours prête à transposer le présent dans le passé? la suprématie du sentiment signale et présage, presque toujours, à mon avis, une décadence. Quand l'idée meurt et agonise, sous la poussée d'une élite sociale ayant reconnu sa fausseté, son caractère illogique, le sentiment qui l'accompagne reste encore debout; pendant quelque temps, plus ou moins fort et vivace; ou du moins il paraît invaincu aux yeux de l'élite qui ne se rend pas compte que l'idée, se dissolvant rapidement dans son milieu spécial, est encore à peine entamée dans les couches inférieures, chez les masses ignorantes. C'est ce qui arrive aujourd'hui, non seulement à toutes les religions positives, mais même à la plupart des métaphysiques. Celles-ci, autrefois si sèchement rationnelles, ne deviennent-elles point, avec les Schopenhauer, les Hartmann, les Guyau, les Taine, les Renan et les Nietzsche (et peut-être même avec les Comte et les Spencer) à la fois de plus en plus populaires et de plus en plus sentimentales?

Les métaphysiques régnantes auront, tôt ou tard, le même sort que les religions déjà dépossédées de leur antique suprématie. La période métaphysique dans l'évolution de la pensée générale ne peut se perpétuer au delà d'un certain terme, marqué lui-même, comme l'a si nettement vu et si clairement exprimé Comte, par la constitution de la série entière des sciences fondamentales ou abstraites. Car, tant qu'il reste en face de certaines ignorances ou de certains empirismes — autrefois l'empirisme physique, chimique, biologique, et aujourd'hui le seul empirisme sociologique (moral et psychologique — le philosophe subit, pour ainsi dire, la fascination,

l'attrait de ces espaces vides; et il s'attribue régulièrement la tâche qui consiste à boucher ces trous, à combler ces lacunes béantes. A la fois philosophe et savant empirique, — puisqu'il bâtit des hypothèses et institue des recherches dans les branches du savoir où l'empirisme possède force de loi — il confond aussi bien les matières que les méthodes de ces deux espèces d'activité intellectuelle. Naturellement aussi, il est porté à élargir, autant que faire se peut, le cadre des suppositions scientifiques ou quasi-scientifiques qu'il imagine. Il n'oublie pas qu'il est philosophe, que sa pensée doit embrasser l'univers, et non telle ou telle de ses parties.

Un préjugé ancien, dont Comte ne sut se préserver malgré son génie et qui contamine sa célèbre loi des trois états, veut que la religion et la métaphysique commandent, tour à tour, en maîtresses suprêmes, l'évolution de nos connaissances. Rien n'est plus contraire à la vérité. C'est le savoir d'une époque qui donne naissance à sa philosophie où, plus exactement, à la philosophie de l'époque suivante, et qui la façonne, qui la domine, qui la dirige.

Les religions et les métaphysiques exercent, sans doute, une certaine influence sur les efforts pratiques des chercheurs; mais elles puisent tous les éléments de ce pouvoir dans la science et elles le partagent avec elle et surtout avec l'art, dont l'action est sinon plus forte, du moins plus immédiate.

Une observation vulgaire nous montre les diverses sciences se détachant peu à peu, au cours de l'histoire, soit des théologies, soit des métaphysiques correspondantes. Mais ce phénomène d'optique mentale signifie que les religions et les métaphysiques formées par un savoir de qualité inférieure, sont restées stationnaires, tandis que ce savoir lui-même a progressé et tend déjà à s'unifier en une nouvelle synthèse, à produire une nouvelle conception du monde. La jeune philosophie qui ainsi se forme ou s'est formée (par exemple, le positivisme aujourd'hui florissant), aura l'air, à son tour, de diriger, de donner une impulsion aux sciences; en réalité, cette philosophie sera ce que les sciences l'auront faite, et elle devra, sous peine de déchéance, les suivre dans toutes les voies qu'elles ouvriront. Une philosophie qui prétend conduire les sciences à l'assaut de la vérité, est, je le répète, une doctrine générale qui s'immobilise, pendant que le savoir particulier continue à avancer. Et fatalement, par suite, chaque fois que la science particulière dont relève l'hypothèse centrale et dominante d'un système philosophique, se détache et s'éloigne de celui-ci, lui enlevant son support conjectural, le système tout entier croule et s'effondre, comme une toiture non étayée. Il n'y a pas, dans toute l'histoire de la philosophie, un seul exemple

qui infirme cette règle, qui nous montre un système métaphysique capable de survivre (autrement qu'à l'état de ruines) aux progrès réels de la science à laquelle il avait emprunté les principaux matériaux, les éléments constitutifs de son hypothèse directrice.

Mais en sera-t-il toujours ainsi? La philosophie est-elle condamnée à éternellement se mouvoir dans ce cercle que j'ose qualifier de calamiteux? Son sort ne s'améliorera-t-il jamais? Devra-t-elle procéder sans cesse à l'édification de lourdes conjectures pseudo-universelles qui embarrasseront et arrêteront sa marche, bientôt devancée par celle de la science, et ne lui laisseront qu'une issue : le remplacement d'une conception du monde manifestement arriérée par une autre qui ne saurait tarder à le devenir? Je ne le crois pas; et ceci me ramène au point de départ de ce discours, à l'urgence qu'il y a de modifier profondément, d'une façon organique, pour ainsi dire, les principales conditions parmi lesquelles se meut et opère la pensée du philosophe.

Mes contradicteurs — et ils sont nombreux sur ce point, qui n'a pas eu l'heureuse fortune de certaines autres de mes thèses sociologiques et philosophiques, quasi-tombées dans le domaine général — mes contradicteurs semblent ne pas avoir été frappés, comme moi, par un argument à mon gré des plus persuasif et que je me permets de formuler de la manière suivante. Si, avec Auguste Comte et Littré, on admet, dans la voie parcourue par chaque science, une sorte de tournant qu'on appelle sa constitution et qui est caractérisée par la spécialisation définitive et méthodique de son objet ou de sa matière, désormais soustraits à l'ancienne confusion avec le reste des phénomènes, on doit également, de toute nécessité, accepter la contre-partie de ce processus, on doit admettre qu'un moment précis arrivera, dans l'évolution totale de la pensée philosophique, où cette pensée subira, à son tour, une modification profonde, essentielle, une sorte de crise de croissance ou de maturité analogue, peut être, à la crise de puberté chez les êtres vivants[1]. Une science qui se constitue met fin à la confusion qui faisait rentrer ses conjectures ou ses travaux d'approche, pour ainsi dire, bien plus que ses résultats — d'ailleurs, presque nuls avant cette époque, — dans le cercle des spéculations philosophiques. Mais chaque fois qu'une science se sépare ainsi de la philosophie, c'est-à-dire chaque fois qu'elle se décide enfin à opérer pour son propre compte, à bâtir et à vérifier elle-même ses conjectures, sans confier ce soin au philosophe, ni même le partager avec lui, il est clair que la philosophie se sépare, exactement dans la même mesure, de la science, qu'elle se voue de plus en plus à sa besogne spéciale. La constitution

de chaque science est donc un pas manifeste vers la transformation future et radicale de la philosophie.

De nos jours, on est tellement habitué à voir trôner l'hypothèse en philosophie, qu'on traite souvent de simples conjectures les déductions, les raisonnements les mieux avérés du philosophe. C'est ce qui arriva, par exemple, à la large synthèse que j'ai le premier, je crois, signalée comme la conclusion logique la plus générale que le penseur puisse donner aux vérités éparses des sciences contemporaines et dont j'ai fait la pierre angulaire de ma conception du monde : je veux parler du *monisme logique*. Certains écrivains voient dans cette généralisation déductive une vaste conjecture qu'ils rangent à côté des hypothèses du monisme réel, du dualisme, du pluralisme, etc. Ils se trompent, à mon sens, complètement. Le monisme logique n'est pas une croyance conjecturale ou problématique. il est une croyance ou une conviction apodictique de la raison. Il constate la mutabilité essentielle des éléments irréductibles dont se composent les choses, et l'unité des lois qui régissent leur évolution. Il résume, en une formule générale, les résultats pareils d'analyses particulières, mille fois faites dans toutes les sciences. Il dégage, de ces analyses, le concept d'un univers *rationnellement* un et homogène.

Mais il se garde d'affirmer l'homogénéité expérimentale du monde. Il ne fonde pas, comme le monisme réel, sa croyance à l'unité de l'Univers sur la négation pure et simple de l'irréductibilité de l'esprit à la vie, et de la vie à la matière A cette hypothèse, qui dépasse l'expérience de notre époque, le monisme logique oppose. non pas une fin de non-recevoir positiviste. mais une nouvelle affirmation apodictique : à savoir, que sa conclusion actuelle demeure essentiellement variable, qu'elle change et se modifie en même temps que les prémisses — les analyses savantes — sur lesquelles elle repose. Car. loin d'aspirer à guider l'expérience scientifique, notre philosophie a pour règle immuable de la suivre ; en revanche, elle a la prétention ferme d'inspirer l'artiste et de diriger, de concert avec la science d'une part, et avec l'art de l'autre, l'action, la conduite, le travail utile des hommes.

En philosophie, il s'agit toujours de faits, ou plutôt de généralisations tirées de faits qui appartiennent à des classes, à des espèces scientifiques distinctes. Ces espèces s'unifient, aux yeux de la raison, et forment un genre supérieur, suprême. Le monisme logique ne suppose pas une telle unité qui, de toute évidence, exclut l'unité spécifique, — il l'affirme apodictiquement. Quant à la philosophie conjecturale, elle a une origine fort simple. Elle est due à l'empi-

risme ignorant qui tolérait la confusion des modes spécifiques de la force et se donnait ainsi l'air de les réduire les uns aux autres. La spécificité (dite encore irréductibilité réelle) de ces modes bien établie, ou ayant déjà fait surgir autant de sciences abstraites distinctes, oppose aux vaines tentatives du monisme conjectural une barrière logiquement infranchissable. La pluralité spécifique (dite aussi réelle) des choses, au contraire, reste pour nous un sûr garant de leur unité rationnelle.

En somme, nous traçons entre la philosophie du passé, non-constituée, et celle d'un avenir que nous augurons prochain, la philosophie qui sera constituée, cette ligne démarcative : tandis que l'une devait nécessairement ajouter ses propres conjectures particulières à la série des conjectures scientifiques de son temps, l'autre se verra de plus en plus délivrée d'une telle contrainte. Notre conclusion a un caractère apodictique, elle découle de nos définitions de ces deux sortes de philosophies : la première encore réunie à une notable partie de la science, et la seconde déjà séparée de toutes les branches essentielles du savoir.

Cette question de confusion ou de distinction apparaît à nos yeux comme le véritable nœud du problème philosophique. Tant qu'elles ne forment pas des activités mentales distinctes, des recherches autonomes, la science et la philosophie ne peuvent coexister sans s'atteindre et se nuire réciproquement. Assimilée à la science, la philosophie — l'exemple d'une certaine fraction de l'école positiviste nous en donne la preuve — devient incolore, banale, timide à l'excès; elle renonce aux larges envolées, elle recule devant les synthèses qui embrasent la totalité des choses, qui prétendent encercler, par la magie ou les sortilèges de la logique, l'infini lui-même; elle se terre dans le détail, elle proclame l'incurable chétivité de la raison humaine. Et, d'autre part, confondue avec la philosophie, la science s'efface devant elle, se perd dans les abstractions oiseuses et dans le vague, et finit par s'immobiliser; il semble alors que la pensée générale gouverne seule les esprits. Les premières philosophies humaines, les croyances fétichistes et animistes réalisèrent presque un tel idéal; je dis presque, car même à l'aube de la culture, un commencement de différenciation, si minine fût-il, se doit déjà admettre. Une analyse grossièrement empirique, remplie d'erreurs, biomorphes et sociomorphes, précède et prépare la synthèse la plus rudimentaire; et celle-ci ne peut valoir mieux que celle-là.

L'indivision du savoir et de la philosophie n'a donc jamais été, du moins dans les temps historiques, absolue ou complète. Et la même observation s'étend aux rapports qui existèrent, soit entre la philo-

sophie et les premières ébauches des arts récréatifs, soit entre les divers modes de la pensée contemplative et la conduite, l'action pratique. Mais, totale ou partielle, la confusion porte les mêmes fruits amers. Les religions et les métaphysiques qui s'annexèrent la morale, par exemple, supprimèrent celle-ci en tant que science distincte ou autonome. Et, d'autre part, la morale demeurée religieuse ou métaphysique, restée exclue de la série des sciences spéciales, arrêta, à son tour, le développement, l'essor spontané de la pensée philosophique. On pourrait même dire qu'elle supprima toute cette partie de la philosophie qui, dans les religions et les métaphysiques, s'occupait des problèmes moraux. Elle la remplaça par les puériles abstractions d'une science tout en surface.

En fin de compte, la philosophie n'a aucun avantage à mettre la main sur un domaine scientifique. Cet agrandissement apparent est pour elle une cause de diminution réelle. Il l'oblige à accoupler les analyses grossières des branches du savoir les moins développées aux synthèses abstraites tirées des sciences déjà mûres. Il la rend ainsi *fragmentaire* et *hétérogène*, et il éloigne l'époque de sa constitution, c'est-à-dire, en définitive, le moment où elle devient, pour la première fois, *intégrale* et *homogène*.

Eugène de Roberty.

L'ÉTAT MENTAL DE SAINT-SIMON

(*Suite*[1].)

II

Pour sortir de sa détresse, la première idée qui vint à Saint-Simon fut de s'adresser à son ancien associé Redern, qui habitait alors dans le Calvados, le château de Flers, près de Domfront. Dès 1807, il avait essayé de revenir sur le partage de l'an VII et présenté sans succès des réclamations, mais Diard l'hébergeant alors et le défrayant de tout, il n'avait pas insisté. Il s'était contenté, en racontant, dans l'histoire de sa vie, le dévouement de son domestique, d'ajouter ces simples paroles : « Quelle honte pour le comte de Redern! » Mais en 1810, après la mort de Diard, il revient à la charge, et ses prétentions sont l'origine de nombreux et longs démêlés.

Tout d'abord, avec cette belle confiance qu'il eut toujours dans les événements et dans les hommes, il a l'espoir de reconquérir Rédern à ses projets humanitaires et il débute par des déclarations d'amitié.

Mais ces déclarations sont d'un genre très spécial. Quand on est un homme prédestiné, quand on a mené la vie la plus systématique et la plus philosophique qu'il soit possible, on ne peut pas se réconcilier simplement avec un ami; on doit encore lui démontrer que la réconciliation d'aujourd'hui comme la rupture d'hier sont des faits nécessaires, philosophiques, conformes à la raison éternelle, et que si ces faits ont été, c'est qu'ils devaient être. « Il y aura, dit Saint-Simon, un beau travail philosophique à faire quand la réconciliation entre MM. de Rédern et Saint-Simon sera opérée. Ce travail consistera à généraliser les rapports qui ont existé entre les deux philosophes, à convertir ces observations en principes et à déduire de ces principes une théorie[2]. » Puis il s'essaie brièvement à cette généralisation. Deux individus

1. Voir le numéro de janvier 1902.
2. *Œuvres complètes*, I, 106.

nés dans le même lustre, organisés l'un pour la pratique, l'autre pour la spéculation, sont, pense-t-il, destinés à se lier lorsqu'ils se rencontrent entre vingt et trente ans; ils doivent rester liés tandis qu'ils examinent les principes connus, puis se brouiller quand ils choisissent leur voie, pour se réconcilier enfin quand la maturité arrive, et mettre en commun le résultat de leur expérience. Saint-Simon et Redern vont logiquement se rapprocher.

Or, par un concours de circonstances vraiment merveilleux, il se trouve que l'œuvre qui s'impose aujourd'hui au génie philosophique, la coordination des sciences positives, exige une imagination ardente et un jugement sain, des qualités d'esprit qu'un seul homme ne saurait réunir, mais que possèdent isolément Saint-Simon et Redern.

On voit d'ici combien, en pareille occurrence, leur réconciliation va être féconde. A eux deux, ils vont enfin édifier un système philosophique et organiser le pouvoir spirituel.

Sous cette forme systématique et naïvement déductive, c'était en réalité une part de gloire que Saint-Simon offrait contre une part de fonds; il avait la certitude de ne pas léser son associé, de lui offrir même le plus avantageux des marchés, et cette certitude doublait son assurance.

Aussi considère-t-il la réconciliation comme imminente, et, la passion aidant, s'exalte-t-il de plus en plus.

Il se rend à Alençon d'où il écrit à Redern des lettres philosophiques et sentimentales; il lui montre la grandeur, l'utilité, la beauté de l'œuvre qu'ils doivent écrire ensemble : *L'histoire du passé et de l'avenir de l'intelligence humaine*; il lui parle en termes mystiques de leur amitié future, de ce temps heureux où ils vivront confondus dans la même mission et dans le même amour. « Je ne puis vous exprimer, lui dit-il, combien je me trouve heureux depuis que j'ai conçu la formation d'un être moral composé de votre âme et de la mienne, amalgamées de manière à former un tout homogène... »

... « J'ai passé hier une journée délicieuse, j'étais dans une situation difficile à décrire, c'était une extase pendant laquelle je jouissais de la satisfaction pure de moi-même, de nous-mêmes, il y avait dans mes sensations quelque chose de transcendant, quelque chose de divin... Prenez, mon ami, dans notre être commun, votre part de jouissance, lisez dans le grand livre de l'avenir, découvrez-y les remèdes aux maux qui affligent dans ce moment toute l'humanité[1]. »

1. *Œuvres complètes*, I, 112.

Cette lettre extravagante et qui semble témoigner d'une exaltation mentale très marquée, est suivie, contre toute attente, d'une critique très pénétrante et très philosophique de Condorcet, par laquelle Saint-Simon comptait sans doute commencer l'histoire de l'intelligence humaine et qu'il adressait à Redern pour avoir son opinion.

Mais Redern ne fut pas séduit, semble-t-il, par cette idée d'une collaboration scientifique et philanthropique; il dut même se montrer très froid, comme on peut en juger par les lettres suivantes de Saint-Simon. « Je n'ai pas dormi cette nuit, écrit-il, je ne dors plus, mais le désespoir ne m'a pas gagné. Du pain, les livres indispensables, une chambre, voilà tout ce que je vous demande. Songez combien je serai malheureux à Alençon jusqu'à ce que j'aie reçu votre réponse [1] ». Et plus loin : « Voilà trois nuits que je n'ai fermé l'œil et que j'ai passées à me répéter involontairement : « Que deviendrai-je! que deviendrai-je! »

Il se décide enfin à employer d'autres moyens, mais le partage de l'an VII étant légal, il ne peut songer aux tribunaux et il fait le public juge de la querelle dans un Mémoire introductif [2].

Redern et lui se sont rencontrés, dit-il, à Madrid, en 1788 et se sont liés d'amitié dans une pensée commune : « étendre les progrès de la philosophie, contribuer à l'amélioration de l'espèce humaine, perfectionner l'organisation des systèmes philosophiques et politiques ».

Quelques années plus tard, après s'être enrichis ensemble, ils se sont séparés dans les conditions que l'on connaît, Saint-Simon épris de théories générales, Redern tourné vers la pratique. Puis viennent des attaques personnelles et directes. Saint-Simon raille l'avarice héréditaire de Redern, il l'accuse d'être mauvais parent, mauvais ami, mauvais citoyen, d'avoir épousé une femme qui ne pouvait lui donner des enfants, et d'être entêté dans ses résolutions, parce que, affilié à la secte des illuminés, il se croyait toujours inspiré de Dieu. Aux actes de Redern, il oppose alors ses travaux philosophiques et c'est l'occasion pour lui d'écrire, au milieu de toute cette agitation, quelques pages très nettes sur la nécessité de joindre la physiologie désormais positive et la psychologie physiologique à la chimie, à la physique, aux mathématiques, dans le cours général des études.

1. *Œuvres complètes*, 118.
2. Ce mémoire n'a été reproduit qu'en partie dans la collection Enfantin; j'en parle d'après cette collection et d'après un exemplaire, peut être-unique, que M. Eugène d'Eichthal a bien voulu me communiquer.

Redern répondit par des chiffres qui n'ont aucun intérêt pour nous et par des accusations diverses qui en ont un peu plus [1].

« Le coup d'essai de M. de Saint-Simon, dit-il, fut un nouveau système de morale. Il témoigna le désir d'en faire l'exposition à quelques personnes de sa connaissance et de la mienne. On convint d'un jour (21 messidor an VI) pour une séance en forme. Il fallut écouter pendant quatre ou cinq heures un mélange confus de trivialités vagues et décousues. Une chose à laquelle nous ne nous attendions guère se trouva à la fin. M. de Saint-Simon nous proposa un projet d'acquisition de maisons autour de l'hôtel des Fermes, qui demandait une mise de 120 000 francs et dont l'exécution produirait une puissance absolue sur l'opinion de la Bourse de Paris, et, de cascade en cascade, sur celle de la capitale et de l'Europe entière, le tout pour le plus grand bonheur du genre humain ». « Depuis, ajoute Redern, il a voulu se faire capitaine des gardes du grand Newton, moyennant une souscription à son profit de tous les habitants de France, à trente sous par tête. Il a trouvé, quelque temps après, que Newton n'était plus que le second et lui, Saint-Simon, le premier; il a insulté Laplace »... « Enfin il a informé le genre humain que l'idée de Dieu était une invention de l'ancienne école, et qu'en raison du progrès des lumières, l'école moderne l'expulserait totalement avec toutes les vieilleries théologiques [2]. » Après avoir refait son éducation, conclut Redern, il va réformer celle du genre humain. Il compte lancer tous les habitants de l'Orne dans l'étude de la physiologie et de la psychologie physiologique, science nouvelle par laquelle il expliquera mécaniquement les fonctions intellectuelles, en sorte que l'âme se trouvera mise de côté avec Dieu. »

On voit par ces quelques citations l'effet que pouvaient produire sur un rentier paisible les *Lettres d'un habitant de Genève* ou le *Premier brouillon de l'Histoire de l'Homme*, et l'on comprend sans peine que le pratique Redern n'ait pas voulu entendre parler d'une nouvelle association.

Donna-t-il de l'argent? — Il raconte, dans son Mémoire, qu'il offrit à Saint-Simon 500 francs payables à Paris, à condition qu'il quitterait Alençon, que Saint-Simon alla les toucher, et qu'il reparut aussitôt après dans l'Orne. Cela aussi est bien possible.

Ce qu'il y a de certain, c'est qu'en 1812, lorsque Saint-Simon se décida enfin à quitter Alençon, il y laissait des dettes et ses papiers en gage.

1. Je parle de cette réponse d'après l'exemplaire inédit de M. Eugène d'Eichthal.

2. Redern renvoie sur ces derniers points aux propres ouvrages du philosophe.

Il se rendit alors à Péronne, et, sans doute épuisé par les privations et les soucis, il y fit une très grave maladie. Il eut de la fièvre, du délire, puis de la dépression mentale, comme en témoigne une lettre à sa sœur Adélaïde : « La fièvre que j'ai eue, lui dit-il, a été telle qu'il n'est pas possible d'en avoir de plus forte sans y succomber. C'est sans aucune interruption que j'ai battu la campagne pendant un mois. Quand la fièvre m'a abandonné, je me suis trouvé dans un affaissement moral tel que je ne pouvais pas lier deux idées. Ma tête se serait inévitablement détraquée si je n'avais pas été soigné par un médecin capable et prudent [1]. »

Un de ses anciens associés, le notaire Coutte, le soutint de son amitié pendant cette maladie et lui rendit l'espérance. Ce qui paraît avoir le plus frappé Saint-Simon dans ses conseils, c'est qu'il présentait cette crise physique comme la condition probable d'une révolution et d'un progrès moral. « Une grande révolution morale, lui aurait-il dit, ne peut pas s'opérer, se faire dans un individu, sans qu'il éprouve une grande crise physique. La maladie que vous venez d'essuyer (*sic*) sera votre sauveur, si vous savez tirer parti de la circonstance. Ce sera pour vous un nouveau point de départ, etc., etc. »

C'était une façon comme une autre de *systématiser* la fièvre qui rentrait du coup dans la logique de la vie de Saint-Simon. Le notaire Coutte avait su bien prendre son homme.

Saint-Simon rentra donc à Paris avec une nouvelle provision de courage, et, pour se défendre contre la misère, il paraît avoir abandonné alors à sa famille tous ses droits d'héritage contre une modeste pension ; c'est ainsi qu'il put achever, dans un hôtel garni voisin du Palais-Royal, son *Mémoire sur la Science de l'Homme* et son *Travail sur la Gravitation universelle.*

On se souvient que, dans le premier brouillon de l'*Histoire de l'Homme*, il annonçait cinq parties dont il ne traita que les deux premières : 1° de l'Univers ; 2° du Système solaire ; 3° de la Terre ; 4° des Animaux ; 5° de l'Homme.

Son objet était alors de replacer l'homme dans l'Univers et de donner une idée claire et positive de la nature humaine avant de faire l'histoire de l'humanité.

Cet objet a un peu changé, en ce sens qu'au lieu de considérer l'Univers et le monde dont il a tant parlé, Saint-Simon va considérer l'homme et l'espèce humaine ; au lieu d'étudier la nature sur *la grande échelle*, il va l'étudier sur la petite, mais son plan philosophique reste le même ; il veut toujours faire la synthèse des con-

1. *Œuvres complètes*, I, 136.

naissances humaines par la loi de gravitation, et il va synthétiser maintenant la physiologie, c'est-à-dire la science de l'homme physique et moral, sans perdre de vue cette loi primordiale : « La série à établir doit remonter, dit-il, jusqu'à l'idée de gravitation universelle ; elle doit s'élever à cette idée par des moyens physiologiques, c'est-à-dire par des considérations sur les corps organisés [1]. »

Mais, avant de commencer sa synthèse de la science de l'homme, Saint-Simon nous expose de très remarquables idées, qu'il dit tenir de Burdin, sur la possibilité de rendre la physiologie positive et de tout réorganiser ensuite, par l'esprit positif, depuis la philosophie la plus théorique jusqu'aux institutions.

Toutes les sciences, remarque-t-il, évoluent de la forme conjecturale à la forme positive ; c'est-à-dire qu'après beaucoup d'hypothèses et d'erreurs, elles en arrivent toutes à substituer l'observation raisonnée des faits aux conjectures et aux déductions.

L'astronomie a pris la première le caractère positif, parce qu'elle étudie les faits sous leurs rapports les plus simples et les moins nombreux, la chimie a suivi l'astronomie et précédé la physiologie parce qu'elle étudie des faits plus complexes que les faits astronomiques et moins complexes que les faits physiologiques.

Il s'agirait aujourd'hui de faire fairè le même progrès à la science de l'homme, en y introduisant la méthode des sciences précédentes. Pour cela il suffirait qu'un homme de génie, fondant cette science sur des faits observés, coordonnât les travaux de Vicq d'Azyr, de Cabanis, de Bichat et de Condorcet.

Cette constitution positive de la science humaine aura des conséquences théoriques et pratiques très importantes. L'enseignement de la physiologie sera introduit dans l'instruction publique, puisque la physique et la chimie y ont été introduites du jour où elles sont devenues positives.

La morale deviendra une science positive, car le physiologiste est le seul savant en état de démontrer que, dans tous les cas, la route de la vertu est celle du bonheur : « Le moraliste qui n'est pas physiologiste, fait dire Saint-Simon à Burdin, est obligé de montrer la récompense de la vertu dans une autre vie, faute de pouvoir traiter avec assez de précision les questions de morale [2] ».

La politique deviendra positive, comme la morale. « Quand ceux qui cultivent cette branche importante des connaissances humaines,

1. *Œuvres choisies*, II, 36.
2. *Ibid.*, II, 23.

auront appris la physiologie pendant le cours de leur éducation, ils ne considéreront plus alors les problèmes qu'ils auront à résoudre que comme des questions d'hygiène [1]. »

La philosophie tout entière deviendra positive, puisqu'elle n'est que la généralisation des sciences, depuis l'astronomie jusqu'à la physiologie. Elle a été conjecturale et métaphysique tant que les sciences ont été conjecturales; elle n'est encore qu'à moitié positive parce qu'une partie des connaissances humaines, la psychologie et la physiologie, restent infectées d'esprit conjectural. Rendez la physiologie et la psychologie positives, unifiez le savoir humain et toute la philosophie devient positive du même coup.

La religion n'étant que la traduction pratique et morale des idées philosophiques, la réorganisation du système scientifique doit entraîner nécessairement une réorganisation du système religieux.

Le personnel, le clergé catholique, devra être renouvelé pour les mêmes raisons et remplacé par un clergé de savants.

Toutes ces réformes demanderont beaucoup de travail et de temps, mais Saint-Simon ne désespère pas d'en tracer le programme complet dans l'espace de douze ans; aussi annonce-t-il déjà toute une série de mémoires, un sur la philosophie, un autre sur la réorganisation du clergé, un dernier sur la réorganisation nationale. Il ne les écrira d'ailleurs pas, mais on voit maintenant pourquoi le mémoire sur la science de l'homme devait être, dans sa pensée, la clef de voûte du système positif.

Pour faire entrer la physiologie dans les programmes d'instruction publique, pour lui donner le rang qu'elle mérite parmi les sciences positives, il ne faut pas seulement la doter d'une méthode; il faut encore déloger les mathématiciens de la place trop élevée qu'ils occupent dans l'enseignement et dans l'opinion, au grand détriment des physiologistes et des psychologues. Et Saint-Simon, par la voix de Burdin, les arrange de belle manière : « Brutiers, leur crie-t-il, infinitésimaires, algébristes et arithméticiens, quels sont vos droits pour occuper le poste d'avant-garde scientifique? L'espèce humaine se trouve engagée dans une des plus fortes crises qu'elle ait traversées depuis l'origine de son existence, quels efforts faites-vous pour terminer cette crise, quels moyens avez-vous de rétablir l'ordre dans la société humaine?... Quittez la direction de l'atelier scientifique; laissez-nous réchauffer son cœur qui s'est glacé sous votre présidence et rappeler toute son attention vers les travaux qui peuvent ramener la paix générale en réorganisant la société [2]. »

1. *Œuvres choisies*, II, 23.
2. *Ibid.*, II, 31.

Si l'on excepte des citations précédentes ce dernier passage déclamatoire, on croirait presque lire du Comte, et c'est bien en effet de la célèbre loi des trois états et du positivisme comtien que Saint-Simon vient de tracer l'ébauche dans cette préface magistrale. L'analogie serait bien plus frappante encore si Saint-Simon, à l'exemple de Cabanis, n'avait entendu, sous le nom de science de l'homme, la physiologie individuelle et la sociologie sociale. En fait, c'est de la même science que Comte et Saint-Simon attendent la rénovation générale des idées et des institutions: mais cette science, Comte la distingue profondément de la biologie et Saint-Simon ne la distingue pas assez. Remplacez science de l'homme par sociologie et vous pouvez retrouver chez Comte tous les détails du programme scientifique et politique que Saint-Simon vient d'exposer.

Mais tout ceci n'est que l'introduction du Mémoire sur la science de l'homme. Saint-Simon doit enfin aborder la synthèse physiologique qu'il a promise.

Il parlait tout à l'heure de coordonner les travaux de Vicq d'Azyr, de Cabanis, de Bichat et de Condorcet; or il ne paraît pas avoir connu ceux de Cabanis et de Bichat et, finalement, il se borne à un examen critique des ouvrages de Vicq d'Azyr.

Cet examen est extravagant dans la forme; la plupart du temps c'est Vicq d'Azyr qui parle, comme plus haut Burdin, exposant les idées de Saint-Simon bien plus que les siennes et faisant allusion à des faits qui se sont passés après sa mort; il en résulta une grande confusion. Toutefois on peut, conformément à la pensée de Saint-Simon, distinguer ici un essai de synthèse biologique et un essai de synthèse sociale.

Dans la synthèse biologique, Saint-Simon est extrêmement faible; mal informé, désireux d'appliquer sa vieille théorie des solides et des fluides, il aboutit, quoi qu'il en ait, à la plus fantaisiste et à la plus conjecturale des physiologies.

Dans la synthèse sociale il est beaucoup plus intéressant.

Il admet après Condorcet que, pour être complètement connu, l'homme ne doit pas être étudié seulement dans l'individu, mais dans l'espèce et que cette espèce est soumise à une loi de développement formant série naturelle.

Puis, conformément à ces principes, il étudie la série naturelle des progrès de l'esprit humain et il y distingue douze termes, depuis l'homme primitif jusqu'à nos jours

Cette série intellectuelle est symbolique de toutes les autres, puisque pour Saint-Simon, comme plus tard pour Comte, le progrès scientifique détermine toutes les autres formes du progrès.

Quant à la loi générale qui gouverne toute la série, elle est encore comme une ébauche historique de la loi des trois états.

Socrate, que Saint-Simon charge de nous l'exposer dans une sorte de discours prophétique, divise en trois périodes l'histoire de l'intelligence humaine : une période polythéiste ou préliminaire qui va des temps primitifs jusqu'à lui, une période déiste ou conjecturale qui va de lui à nos jours et une période positive qui ne fait que de commencer.

A son avis, c'est un seul philosophe qui doit être chargé d'organiser le système positif, de même que lui seul a organisé le système déiste, « car, dit-il, la combinaison des pensées de plusieurs personnes ne pourrait pas former une conception dont le caractère fût unitaire[1]. »

Ce philosophe positiviste, Socrate ne le nomme pas — à quoi bon? — mais il annonce à ses disciples qu'il reparaîtra sous ses traits. Ce n'est pas qu'il croie à la métempsycose, et qu'il pense ressusciter en personne; mais il prévoit l'apparition d'un nouveau Socrate : « Quand je vous dis, je reparaîtrai dans deux mille ans, j'entends, dit-il, que les circonstances morales devant se trouver, à cette époque, les mêmes qu'aujourd'hui, il se trouvera alors un homme dans lequel des sensations à peu près semblables à celles que j'éprouve convergeront, et duquel divergeront des idées de même nature que celles que j'émettrai dans la deuxième partie de ce discours[2]. »

Voilà donc Saint-Simon annoncé par Socrate, le fondateur du positivisme présenté à l'humanité par le fondateur du déisme, et c'est une conclusion imprévue pour une histoire des progrès de l'esprit humain.

Mais qu'il s'agisse de synthèse sociale ou de synthèse biologique, de progrès social ou de développement organique, c'est toujours à la loi suprême de la gravitation que Saint-Simon veut en revenir pour systématiser la science de l'homme. « Vicq d'Azyr a dit : C'est l'attraction qui règle la formation des nombreuses variétés de cristaux, et il n'a point parlé de l'influence qu'elle exerçait sur la formation des corps organisés. » Voilà l'erreur ou tout au moins l'ignorance fondamentale de l'école. « Si les choses étaient ainsi, dit Saint-Simon, la Nature serait en anarchie, l'Univers serait un chaos. Concevoir les phénomènes comme n'étant pas tous des effets d'une cause générale et unique, en classer une partie, la partie la plus

1. *Œuvres choisies*, II, 211.
2. *Ibid.*, II, 212.

intéressante, comme ayant une cause distincte de la cause générale indépendante d'elle et même en opposition avec elle, c'est manquer entièrement de philosophie[1]. »

C'est manquer tout au moins, dirons-nous, de philosophie unitaire, mais comme, tout systématique qu'il fût, Saint-Simon était beaucoup plus ignorant que l'École, il n'a rien fait dans ce Mémoire pour réaliser la synthèse unitaire qu'il annonce depuis treize ans, et, suivant son habitude, il s'en est tenu à des aperçus généraux ou à de simples affirmations.

Il semble que ces tentatives auraient dû le désillusionner ou tout au moins lui donner quelques doutes sur la possibilité de tout expliquer par la loi de Newton.

Cependant, quelques mois plus tard, il consacre à cette même loi un mémoire spécial et, comme il veut forcer à tout prix l'attention de l'Empereur, il a l'idée de lui dédier son Mémoire et de l'allécher par un faux titre. Il intitule donc son travail : « Moyen d'obliger les Anglais à reconnaître l'indépendance des pavillons », et il s'essaie, de son mieux, dans la dédicace, à justifier cette extravagance.

Pour forcer les Anglais à reconnaître l'indépendance des pavillons, Napoléon a, pense-t-il, un moyen infaillible. Qu'il ouvre un concours et décrète qu'une récompense de vingt-cinq millions sera accordée à l'auteur du meilleur projet de réorganisation de la société européenne. Tous les habitants du globe pourront concourir; les Mémoires, remis avant le 1er décembre 1814, seront corrigés par le prince régent d'Angleterre, l'empereur d'Autriche et Napoléon; le nom du lauréat sera proclamé le 1er janvier 1815.

Nous connaissons déjà ce projet de mégalomane; nous avons vu Saint-Simon l'exposer avec quelques variantes au Bureau des Longitudes et aujourd'hui, comme alors, nous savons quel lauréat il voudrait faire couronner. Le doute est d'autant moins permis qu'il travaille depuis plus de vingt ans à la réorganisation de l'Europe et qu'il ne donne à ses concurrents que onze mois pour se préparer; mais quel rapport ce concours a-t-il avec l'indépendance des pavillons? — C'est bien simple : « Sire, dit Saint-Simon, tous les Mémoires s'accorderont sur ce point : que tous les peuples du continent doivent réunir leurs efforts pour forcer les Anglais à reconnaître l'indépendance des pavillons[2]. » Puis il donne à l'Empereur quelques sages conseils qui n'ont plus aucun rapport avec l'indépendance des pavillons et il aborde enfin son sujet.

1. *Œuvres choisies*, II, 159.
2. *Ibid.*, II, 172.

C'est toujours le même d'ailleurs. Comme dans les *Lettres d'un habitant de Genève*, comme dans l'*Introduction*, comme dans le *Mémoire sur la Science de l'Homme*, Saint-Simon veut édifier un pouvoir spirituel capable de diriger l'Europe, et, pour édifier ce pouvoir, il veut d'abord synthétiser et coordonner toutes les lois scientifiques par la loi de gravitation : « J'ai donné, dit-il, à cette première ébauche de mon projet de la réorganisation de la société européenne, le titre de Travail sur la Gravitation universelle, parce que c'est l'idée de la Gravitation universelle qui doit servir de base à la nouvelle théorie philosophique, et que le nouveau système politique de l'Europe doit être une conséquence de la nouvelle théorie[1]. »

Cette fois, c'est Bacon qui va parler au nom de Saint-Simon. Sans doute il ne fut de son temps ni synthétique ni aprioriste, mais qui nous empêche de supposer que, s'il ressuscitait, il passerait de l'analyse à la synthèse, et des considérations particulières à des considérations générales? Saint-Simon le ressuscite pour le conduire à l'Institut, à l'Université, dans les cabinets politiques, et partout Bacon constate combien les hommes sont négligeants de la philosophie, des idées générales et peu désireux de se lier politiquement dans l'unité d'un pouvoir spirituel. Alors Saint-Simon s'écrie : « Nous voici arrivés épisodiquement si loin, qu'il ne nous reste plus qu'un pas à franchir pour nous trouver au point de vue général. Ce serait une espèce de lâcheté, dans cette houzarderie scientifique, de revenir au corps de nos pensées, après avoir été si près du pic de l'intelligence, sans y avoir monté. Exaltez-vous, Messieurs, nous nous sentons inspirés; Bacon va parler par notre bouche[2]. »

Et Bacon s'adresse d'abord à l'Institut pour l'engager à s'organiser. Que les académiciens acceptent tous l'idée directrice de la gravitation; leurs travaux prendront aussitôt un caractère systématique; que chaque section rattache ses recherches à l'idée de gravitation ou les en déduise, et la puissance de la compagnie deviendra incalculable. Puis c'est le tour de l'Université à laquelle Bacon conseille de se lier plus étroitement à l'Institut et d'enseigner un cours de philosophie fondé sur l'idée de gravitation. Enfin Bacon s'adresse à Napoléon pour l'engager à réorganiser, par la constitution d'un nouveau pouvoir spirituel, la société européenne, et, bien que Bacon ne revienne pas sur l'idée de gravitation, nous savons depuis longtemps le rôle que cette idée doit jouer dans la constitution du nouveau pouvoir.

1. *Œuvres choisies*, II, 174.
2. *Ibid.*, 191.

Mais tout ce discours ne nous apprend pas plus que les précédents comment se fera la synthèse totale par la loi de Newton. Saint-Simon sent bien que là est le grand défaut de son œuvre, et que son livre synthétique est encore à écrire.

Il se tire de la difficulté, non en l'écrivant, mais en faisant des plans qu'il n'exécutera pas, et en nous présentant comme des vérités les conclusions anticipées de ces plans.

Nous conclurons, dit-il :

« 1° Qu'on peut déduire, d'une manière plus ou moins directe, l'explication de tous les phénomènes de l'idée de la gravitation universelle; 2° que le seul moyen pour réorganiser nos connaissances est de lui donner pour base l'idée de la gravitation, qu'on l'envisage sous le rapport scientifique, religieux ou politique [1]. »

A la vérité, il promet, en terminant, de développer bientôt ces conclusions dans un second et un troisième mémoire, qui, unifiant enfin la science, constituera l'évangile scientifique et permettra enfin aux savants d'appliquer la science à la politique; mais il n'écrira ni ce second, ni ce troisième mémoire, et finalement ne nous donnera jamais la philosophie moniste de la gravitation dont il n'a que trop parlé.

C'est donc à une espèce de faillite qu'il aboutit, dans tous ses essais de synthèse moniste du monde par la loi de Newton; mais heureusement son œuvre philosophique contient deux parties indépendantes, et, du point où nous sommes parvenus, nous pouvons très aisément les distinguer et les juger.

Au moment où Saint-Simon arrivait à l'âge d'homme, il a constaté la ruine de l'ancien pouvoir spirituel, et, bien avant Comte et les réformateurs de 1830, il a jugé que tous les efforts des philosophes devaient tendre à constituer un nouveau pouvoir qui prenne la succession de l'ancien. — Une société ne pouvait, à son avis, durer et prospérer sans direction morale, c'est-à-dire sans une autorité distincte de l'autorité temporelle, et capable d'en imposer à l'opinion.

Or, après la débâcle de l'autorité théologique et papale, une seule autorité est possible, celle de la science, et c'est à l'édifier que Saint-Simon a jusqu'ici consacré sa vie. Cela c'est le but suprême, le seul qui mette de la cohérence dans cette existence si désordonnée.

Mais, pour édifier ce pouvoir nouveau, Saint-Simon entreprend deux tâches assez différentes, bien que la seconde suppose la première; il veut d'abord unifier le savoir positif en généralisant la

1. *Œuvres choisies*, II, 226.

méthode positive, et il veut ensuite synthétiser toutes les lois scientifiques par la loi de gravitation.

La science de son temps emploie en effet deux méthodes contradictoires; elle est métaphysique ou théologique quand il s'agit de la vie, de l'homme, de la société; elle est positive quand il s'agit de la nature physique; cette contradiction est la cause profonde de l'anarchie morale, et par conséquent de la crise européenne.

Pour la résoudre, Saint-Simon a voulu étendre à la science de l'homme la méthode positive; il a pensé que du jour où cette science emploierait la même méthode que la physique et la chimie, un système homogène de philosophie positive se dégagerait nécessairement de la série des sciences particulières et régénérerait les institutions comme les croyances. — Ce qu'il a écrit dans ce sens est à la fois original et profond; c'est la partie vraiment saine de son œuvre philosophique.

La seconde l'est beaucoup moins; non content d'avoir voulu unifier les méthodes et constituer une sorte de synthèse subjective, Saint-Simon veut encore unifier l'objet de la science, et, pour préparer cette synthèse objective qu'il n'exécutera pas, il écrit mémoires sur mémoires, il dépense le meilleur de son courage et de sa foi.

Beaucoup plus avisé, peut-être averti par les échecs répétés du maître, son disciple Auguste Comte se gardera bien d'essayer une synthèse de ce genre, lorsqu'il codifiera la science de son temps pour fixer, lui aussi, les dogmes du nouveau pouvoir.

Il se bornera à développer (on sait avec quelle profondeur) les idées de Saint-Simon et de Burdin sur l'unification du savoir positif, sur l'extension de la méthode positive à la physiologie et à la sociologie, et par suite à la philosophie générale tout entière; mais, quelque séduisante que lui paraisse une explication de tous les phénomènes par la loi de gravitation, il écartera cette hypothèse dès le début de son cours [1], comme toutes les hypothèses monistes du même genre, et renoncera à trouver dans l'Univers d'autre unité que celle qu'y introduit notre esprit par l'unité de sa méthode.

En ce sens, on pourrait peut-être dire que Saint-Simon l'a déterminé, non seulement par les idées qu'il lui a transmises, mais par celles dont ses échecs l'ont détourné.

Saint-Simon escomptait beaucoup le succès de ses deux mémoires sur la *Science de l'Homme* et sur la *Gravitation*; il espérait non seulement attirer sur lui l'attention des savants, mais trouver des

1. *Cours de Philos. pos.*, I, 43, 2e édit.

protecteurs qui l'aidassent à sortir de l'affreuse misère où, de nouveau, il se débattait.

Trop pauvre pour se faire imprimer, il recourut à un moyen dont il avait déjà usé sans succès et adressa des copies de ses mémoires à un certain nombre de savants, d'hommes riches et de gens en place, en leur demandant soit leur avis, soit de l'argent.

Ce fut surtout, semble-t-il, le *Travail sur la Gravitation* qu'il chercha à répandre ainsi, et il avait rédigé trois lettres, dont, suivant le caractère et la situation des destinataires, il accompagnait son envoi.

Au baron Degerando, conseiller d'État, il demandait : « Ne dois-je donner à ce travail que le caractère scientifique?... Dois-je lui imprimer un cachet de circonstance?... Dois-je supprimer l'épisode et l'épître dédicatoire [1]?... etc.

A ceux qui étaient riches, il disait : « Monsieur, soyez mon sauveur, je meurs de faim; ma position m'a ôté les moyens de présenter mes idées avec la mesure convenable, mais la valeur de ma découverte est indépendante du mode de présentation que les circonstances m'ont forcé d'adopter pour fixer le plus promptement l'attention [2]... Depuis quinze jours, je mange du pain et je bois de l'eau, je travaille sans feu, et j'ai vendu jusqu'à mes habits pour fournir aux frais de copie de mon travail. C'est la passion de la science et du bonheur public; c'est le désir de trouver un moyen de terminer d'une manière douce l'effroyable crise dans laquelle toute la société européenne se trouve engagée, qui m'ont fait tomber dans cet état de détresse. Aussi c'est sans rougir que je puis faire l'aveu de ma misère et demander les secours nécessaires pour continuer mon œuvre. »

Aux ministres, il écrivait : « Vous êtes, monseigneur, éclairé, riche; je suis penseur, uniquement occupé d'indiquer les moyens de réorganiser la société européenne. Ainsi, la demande que je vous fais de secours pécuniaires, n'a rien que d'honorable pour vous et pour moi. »

Enfin, Cambacérès lui ayant conseillé d'écrire à Napoléon, il disait : « Sire, je suis le cousin du duc de Saint-Simon, auteur des *Mémoires sur la Régence*...; les événements politiques m'ont ruiné, la passion de la science m'a réduit à la misère. Je travaille à un ouvrage qui serait bientôt terminé si j'avais des moyens d'existence. Je supplie Votre Majesté de m'accorder des secours [3] ».

1. *Œuvres complètes*, I, 141.
2. *Notice historique* de Fournel, p. 51.
3. *Œuvres complètes*, I, 143.

On doit à ces différentes lettres cette justice : que Saint-Simon y tend la main avec autant d'orgueil que de dignité. Il dit sa misère et sa faim, mais comme il parle au nom de sa mission et des services qu'il doit rendre à l'humanité, il peut mendier de très haut et sans perdre un pouce de sa taille. Encore un trait de caractère qu'on retrouvera plus tard chez Comte réduit à la misère et réclamant un subside pécuniaire à l'Occident tout entier.

Saint-Simon ne tira pas de tous ces envois la gloire philosophique qu'il désirait. Cuvier et Hallé seuls témoignèrent quelque intérêt scientifique à son œuvre.

Obtint-il au moins des secours? — On l'ignore. Tout ce que nous savons, c'est que, trois mois plus tard, au moment de la première invasion, il se trouvait à Charonne, dans une maison d'aliénés dirigée par le docteur Belhomme. Quel trouble nerveux ou mental était-il venu y soigner? — Hubbard est muet sur ce point et le docteur Mottet, directeur actuel de la maison, nous a déclaré n'avoir trouvé dans les archives aucune trace de la maladie et du séjour de Saint-Simon. Le seul renseignement que nous ayons nous vient de Pierre Leroux; encore est-il bien vague [1]. Dans le prologue du *Livre de Job*, après avoir parlé de ses propres insomnies, il ajoute : « Qui donc échappera? Les plus forts succombent. J'ai vu la maison de santé où Saint-Simon, à son tour, se plaignait de ne pouvoir dormir. »

C'est vers cette époque que lui vient un jeune collaborateur de talent, qui se prend pour lui d'admiration et d'amitié et qui s'intitule d'abord son élève, puis son fils adoptif, Augustin Thierry.

Professeur de cinquième au lycée de Compiègne, il avait été mis en rapport avec Saint-Simon par son ami Péclet, le chimiste, et avait lu avec intérêt une copie du *Mémoire sur la Science de l'Homme*. Dans une lettre qu'il écrivait à Saint-Simon en janvier 1814, il paraissait hésiter à accepter près de lui les fonctions de secrétaire et à signer de son nom ses articles de journaux. — Il dut cependant s'enhardir, car, en octobre 1814, après le séjour de Saint-Simon à Charonne, il publiait avec lui une brochure sur la *Réorganisation de la Société européenne*.

Nous connaissons déjà ce titre : c'est le sujet même de concours que Saint-Simon proposait à Napoléon pour l'année 1814, dans la dédicace du *Travail sur la Gravitation*; mais Napoléon, relégué à l'île d'Elbe depuis le mois d'avril, ne pouvait plus présider le jury, et d'ailleurs ni lui, ni le prince régent d'Angleterre, ni l'empereur

1. *Le Livre de Job*, Prologue, p. 4 (1866).

d'Autriche ne s'étaient jamais engagés à corriger les compositions.

Saint-Simon s'était donné un an pour écrire ce nouveau Mémoire, mais la chute du régime impérial et la fin de la guerre lui parurent sans doute favorables à la publication, et, suivant son habitude, il se contenta d'une rédaction rapide.

Comme on va le voir, son projet est, sous une forme dogmatique, une manière d'apologie de la constitution anglaise et du régime parlementaire. Par là Saint-Simon traduit la satisfaction qu'éprouvaient tous les libéraux de son temps à voir succéder un régime de paix à un régime militaire, et leurs sympathies pour le régime anglais; il est d'autant plus autorisé à manifester les siennes propres, qu'il l'a fait en termes très nets bien avant la chute de l'Empereur. Les Anglais, a-t-il écrit, méritent la première place parmi les modernes, « parce qu'ils ont trouvé le type de l'organisation qui remplacera successivement chez tous les peuples européens le régime féodal et qu'ils se montrent fidèles observateurs de cette institution, qui procure à chacun d'eux la plus grande liberté individuelle dont il soit possible de jouir, dans un pays surchargé de population [1].

Il ne lui reste plus, pour ne pas mentir à son système et garder cette cohérence de la pensée dont il est si fier, qu'à présenter le régime anglais comme la réalisation pratique de ses idées politiques et c'est à quoi s'occupent les deux collaborateurs.

La philosophie du siècle passé, pensent-ils, n'a été que critique et révolutionnaire; celle du XIX[e] siècle doit être organisatrice. Elle doit réorganiser l'Europe.

Les politiques assemblés au congrès de Vienne voudraient bien réorganiser, mais ils n'y parviendront pas, car ils représentent chacun des intérêts particuliers et contradictoires. Pour rétablir en Europe la paix et y refaire la vie sociale, on doit voir les choses de haut, en esprit positif et en philosophe.

Appliquons ici la méthode des sciences positives et cherchons d'abord par le raisonnement, puis par l'observation, quelle est la meilleure constitution.

Une constitution étant définie un système social qui tend au bien commun, la meilleure sera celle où les questions d'intérêt public seront traitées de la façon la plus précise et la plus complète; or, nous le savons depuis longtemps, pour résoudre une question, la logique et la philosophie ne nous offrent que deux méthodes : la synthèse et l'analyse; la synthèse juge *a priori* et dans l'ensemble, l'analyse juge dans le détail et *a posteriori*.

1. *Le Livre de Job*, XI, p. 152.

Instituez donc deux pouvoirs sociaux, un pouvoir *synthétique* et *a priori* qui jugera des intérêts généraux, un pouvoir *analytique* et *a posteriori* qui jugera des intérêts particuliers, et, pour régler les conflits des deux pouvoirs, pour en faciliter le fonctionnement, ajoutez un troisième pouvoir, *Réglant* ou *Modérant*, vous avez la meilleure des constitutions. Voilà pour le raisonnement. Et l'observation, que nous apprend-elle? — Que cette constitution existe, et qu'elle fait depuis plus d'un siècle la gloire, la force et les victoires d'une nation, la nation anglaise.

La Chambre des Communes, composée des députés de toutes les provinces, représente le pouvoir analytique ou des intérêts locaux; le roi et surtout le ministère représentent le pouvoir synthétique ou des intérêts généraux; la Chambre des pairs exerce le pouvoir réglant.

C'est donc la constitution anglaise qui est la meilleure constitution; le raisonnement et les faits s'unissent pour le prouver; il ne reste plus qu'à généraliser et qu'à étendre à l'Europe entière ce système de gouvernement, pour avoir réorganisé la société européenne.

Or le pouvoir analytique est déjà représenté en Europe par les divers parlements nationaux; reste seulement à organiser le pouvoir synthétique et le pouvoir réglant.

Le pouvoir synthétique sera représenté par un parlement européen où siégeront, au nombre de 240, des savants, des négociants, des administrateurs et des magistrats qui auront fait preuve d'intelligence et de vues générales dans les sciences, les arts, la législation, le commerce, l'administration et l'industrie. Pour être indépendants, ils devront avoir au moins 25000 francs de rentes en terre; mais cette condition n'éloignera pas du parlement les non propriétaires de talent : à chaque élection, vingt sièges et une dotation de 25000 francs de rentes en terre seront réservés aux plus distingués d'entre eux. Tous ces députés seront chargés de considérer non les intérêts de leur pays, mais ceux de l'Europe entière; ils prendront l'initiative des grands travaux internationaux, comme le canal du Danube au Rhin, favoriseront l'expansion de la race européenne sur les autres parties du globe, dirigeront l'instruction publique, établiront un code universel de morale générale, nationale, individuelle, et c'est ainsi que se réalisera l'unité européenne des institutions, des intérêts et des mœurs.

Enfin le pouvoir réglant ou modérateur sera confié à une Chambre des pairs; chacun devra posséder au moins 500000 francs de rentes en terre; toutefois vingt d'entre eux, dotés par le parlement européen, devront être choisis, non parmi les propriétaires, mais parmi

les descendants des hommes qui auront le mieux servi ou le plus honoré leur pays.

La pairie sera héréditaire, le nombre des pairs illimité, leur nomination sera faite par le roi de l'Europe, dont Saint-Simon et son collaborateur négligent de s'occuper ici.

A la vérité, ce programme grandiose leur paraît difficile à réaliser tout de suite ; il exigerait d'abord que toutes les nations de l'Europe fussent arrivées au régime parlementaire ; mais deux d'entre elles, la France et l'Angleterre, ont déjà ce régime, et elles peuvent, en s'unissant, donner l'exemple : qu'elles essaient pour leur compte d'un parlement franco-anglais ; l'Allemagne et toutes les autres nations entreront ensuite dans leur confédération.

Et c'est par des paroles de foi et d'espoir que les deux réformations concluent : « L'imagination des poètes a placé l'âge d'or au berceau de l'espèce humaine, parmi l'ignorance et la grossièreté des premiers temps ; c'était bien plutôt l'âge de fer qu'il fallait y reléguer. L'âge d'or du genre humain n'est point derrière nous, il est au-devant ; nos pères ne l'ont point vu, nos enfants y arriveront un jour ; c'est à nous de leur en frayer la route [1]. »

On ne peut guère, en lisant cet opuscule, s'empêcher de penser au projet de réorganisation européenne que Saint-Simon exposait déjà en 1803 dans les *Lettres d'un habitant de Genève*. Et, de fait, entre les deux programmes, les analogies sont frappantes.

De part et d'autre, c'est le même besoin d'unité, le même désir d'établir un pouvoir spirituel unique confié à une élite et de le modérer par un pouvoir réglant confié à des propriétaires ; mais, chose étrange, Saint-Simon ne parle plus de la loi de la gravitation.

Un an avant, il disait encore que la loi de Newton était seule capable de réorganiser les institutions et les mœurs, et voici qu'il abandonne ce principe. Il s'était rendu compte, en effet, de la vanité de l'entreprise, et quelque temps avant de mourir il parlait en ces termes de ce grand projet abandonné : « J'ai voulu essayer, *comme tout le monde*, de systématiser la philosophie de Dieu ; je voulais descendre successivement du phénomène univers au phénomène système solaire, de celui-ci au phénomène terrestre ; et enfin à l'étude de l'espèce, considérée comme une dépendance du phénomène sublunaire, et déduire de cette étude les lois de l'organisation sociale, objet primitif et essentiel de mes recherches. Mais je me suis aperçu à temps de l'impossibilité d'établir jamais une loi positive et coordinatrice dans cette philosophie [2] ».

1. *Œuvres choisies*, I, 328.
2. *Notice historique* de Fournel, p. 49.

Il a donc laissé de côté ici toutes les rêveries scientifiques qu'on voyait poindre déjà dans les *Lettres d'un habitant de Genève*; il n'a pas essayé de codifier toutes les lois naturelles en quelques pages de déduction, et, au lieu de s'adresser, pour le gouvernement des hommes, à cette chose abstraite et morte qu'est la science ou la philosophie, il s'est adressé aux savants et aux philosophes « envisagés sous le rapport positif de leurs fonctions dans la société[1] ».

Il avait cru d'abord que, pour conduire les hommes, les savants avaient besoin d'un bréviaire scientifique, et il avait audacieusement tenté de l'écrire; aujourd'hui, assagi par l'expérience, plus à même de juger la complexité du problème, il renonce à exprimer en quelques formules la vie sociale et cosmique, et il appelle simplement les plus savants à la direction des hommes.

Bien mieux, il ne réserve pas aux seuls savants de cabinet le nouveau pouvoir spirituel; il leur associe dans le grand parlement les meilleurs des négociants. des magistrats, des administrateurs, c'est-à-dire tous ceux qui ont prouvé leur supériorité non seulement dans la connaissance abstraite, mais dans la conduite de la vie.

Enfin, au lieu de bâtir un système dans le vide, il regarde cette fois autour de lui; il cherche à s'instruire dans les faits et, bien qu'il les tire encore à son système en les déformant quelque peu, c'est vers la constitution anglaise, source de gloire et de force, qu'il a sans cesse les yeux tournés.

Augustin Thierry est-il pour quelque chose dans ces changements? — Nous l'ignorons, et nous ne devons pas oublier qu'âgé alors de vingt et un ans, il devait nécessairement subir plus d'influence qu'il n'en exerçait. — Si Saint-Simon a changé l'orientation de sa pensée, c'est donc très vraisemblablement en vertu d'expériences et de réflexions personnelles.

Mais si ce changement constitue un progrès pour ce qui concerne l'intelligence des faits et des nécessités pratiques, on ne peut nier qu'il ne constitue dans l'histoire de la pensée de Saint-Simon une nouvelle forme de faillite. Évidemment le but reste le même; Saint-Simon ne renonce pas à son idée fixe et veut toujours constituer un pouvoir spirituel; cependant, négliger la science et s'adresser aux savants, associer à ces savants des négociants et des magistrats c'est reconnaître implicitement que la direction politique est chose d'intelligence et d'expérience personnelle, non de science certaine, et c'est en somme proclamer, après beaucoup d'erreurs et de fantaisies, une vérité banale et profonde.

1. *Notice historique* de Fournel, p 49.

Malgré le caractère chimérique des projets qu'elle contenait, la brochure de 1814 eut un plein succès; Saint-Simon dut en donner deux éditions dans l'espace d'un mois; il en adressa un exemplaire au tzar avec une lettre, écrivit, aussitôt après, deux articles dans le *Censeur*, et il se croyait sans doute à la veille de réorganiser la France et l'Europe, lorsqu'il fut dérangé dans ses plans par la rentrée sensationnelle de Bonaparte.

Irrité, indigné de voir son œuvre interrompue, il écrit alors contre lui un pamphlet des plus violents. « Un homme, dit-il, se présente à nos frontières qui, pendant dix années, a désolé la France par tous les excès du despotisme militaire[1] »; le reste est à l'avenant, et ces violences pourraient paraître excessives et même pas très dignes, après les flatteries que nous avons citées, si nous n'avions affaire à un Réformateur, un homme fatal, qui n'a jamais songé à flatter les puissants par bassesse, mais simplement à se servir d'eux ou à les repousser, suivant qu'ils étaient utiles ou nuisibles à sa mission.

Viennent les Cent Jours; Saint-Simon est nommé bibliothécaire à l'Arsenal par Carnot, ministre de l'Intérieur; il ne se rallie pas cependant à la politique de Bonaparte et, le 18 mai, toujours obsédé de son même rêve, il publie avec Augustin Thierry une nouvelle brochure, où il préconise encore une alliance anglaise comme le seul moyen pratique de triompher de la coalition.

On voit d'ici le succès que pouvaient avoir, près de l'Empereur, de pareilles propositions un mois avant Waterloo.

Après la rentrée des Bourbons, un nouveau progrès, sinon une orientation nouvelle, s'opère dans la pensée du réformateur.

*
* *

Depuis plusieurs siècles déjà, et tandis que le pouvoir spirituel de la Science remplaçait celui de l'Église, un nouveau pouvoir temporel vivait et croissait à côté du pouvoir féodal en attendant de le dominer. — Née au moyen âge avec la protection du régime théologico-féodal, l'industrie s'était développée bien avant la Révolution, et, sous l'Empire, elle avait eu ses hommes d'action comme Lenoir, Oberkampf et Jacquart, ses théoriciens comme Say.

Après la chute de l'Empire et les quelques mois de troubles qui signalèrent la rentrée des Bourbons, l'activité industrielle un moment arrêtée reprit de toute part et la France, appauvrie par la guerre, chercha la richesse dans le travail.

1. *Œuvres choisies*, II, 332.

Et, tandis que l'industrie progressait, des publicistes et des économistes défendaient les droits de ce nouveau pouvoir ou le conseillaient.

Chaptal montrait dans l'*Industrie Française* que l'industrie manufacturière et l'industrie agricole devaient s'unir et s'entr'aider; Laborde, dans son livre sur *l'Esprit d'association*, cherchait dans le travail agricole, manufacturier ou commercial, le principe de l'ordre social. « Le travail, disait-il, est l'art pratique du bonheur, comme la philosophie en est la science spéculative. » — L'un et l'autre réclamaient pour les industriels, non seulement la protection de l'autorité publique, mais les mêmes honneurs qui s'attachent à la noblesse. Say, enfin, professeur à l'Athénée, faisait connaître aux Français la science fondée par Smith et, depuis longtemps déjà, dans son *Traité d'économie politique*, il avait demandé que le souverain gouvernât le moins possible, le moins cher possible et bornât son rôle à garantir la sécurité du travail[1].

Saint-Simon fut le disciple et l'ami de ces économistes. Bien avant de les connaître, il avait proclamé, soit dans les *Lettres*, soit dans l'*Introduction*, que la société future devait reposer uniquement sur le travail, scientifique, littéraire, commercial, manufacturier ou agricole, et c'est toujours d'ailleurs dans le sens très étendu de travail utile, de production matérielle et morale, qu'il emploie le terme *industrie*.

A leur école, il vit plus clairement l'importance de la force sociale qu'ils défendaient; comme plus tard Auguste Comte, il reconnut dans l'industrie le véritable pouvoir temporel de l'avenir, déjà victorieux des derniers vestiges du pouvoir féodal : « La société tout entière, écrivait-il en 1817, repose sur l'industrie. L'industrie est la seule garantie de son existence, la source unique de toutes les richesses et de toutes les prospérités. L'état des choses le plus favorable à l'industrie est donc, par cela seul, favorable à la société[2]. »

Voilà pourquoi, dans tous les projets sociaux qui suivent, il substitue désormais à la notion de société la notion d'industrie ou de production. Pour régénérer la société et pour la conduire, il essaiera d'organiser et de conduire les forces industrielles; il ne parlera plus que de système industriel, de catéchisme industriel, et, par là, il entendra exprimer les mêmes idées que par les termes de système social et de catéchisme social. L'industrie, ce sera pour lui la nation en travail, la seule qui compte, et c'est dans ce sens qu'il faut

1. J'emprunte ces détails sur le développement de l'industrie à l'étude déjà citée de M. Georges Weill, *Saint-Simon et son œuvre*. Cf. ch. v., p. 96, sqq.
2. *Œuvres complètes*, II, 13.

prendre la devise qu'il inscrit sur le premier volume de son recueil : *L'Industrie*. « Tout par l'industrie et tout pour elle. »

Il confie la rédaction de ce premier volume à Saint-Aubin, un ancien tribun, qui traite des finances, et à Thierry qui traite de la politique. Lui-même n'y joint qu'un prospectus.

Quelques mois plus tard, il se sépare de Thierry qui trouve sa tutelle trop lourde, et collabore, avec Chaptal, au second volume de l'industrie.

Il y divise la société en trois groupes : les producteurs qui représentent des intérêts particuliers, les gouvernants qui veillent sur eux et les écrivains qui font profession de méditer sur les intérêts généraux; mais les écrivains sont trop soumis aux volontés du gouvernement; bien souvent, ils se font plus volontiers ses avocats que ses conseillers. Pour que cet état de chose prenne fin, il faut que les industriels soutiennent les penseurs de leurs ressources, leur assurent l'indépendance et la liberté des conseils. — L'industrie doit donc faire cause commune avec la littérature et la science, le nouveau pouvoir temporel doit soutenir le nouveau pouvoir spirituel. Et, comme la classe industrielle est destinée à devenir peu à peu la classe unique, c'est en réalité la nation elle-même qui, sous le nom de classe industrielle, entretiendra le nouveau pouvoir.

Enfin, dans une lettre adressée un mois plus tard aux publicistes, il résume de nouveau les idées générales de toute sa philosophie, et revient sur le rôle prépondérant que l'avenir réserve à l'élément industriel; pour que le régime industriel soit viable, il doit, pense-t-il, se créer une philosophie positive, une morale terrestre, tout un régime mental utilitaire et rationnel conforme aux exigences mêmes de la société industrielle. Il exhorte donc une fois de plus les industriels et surtout les premiers d'entre eux à venir vers les savants, à leur donner les moyens de penser librement et d'écrire l'encyclopédie des idées positives.

C'était le même rêve de pouvoir spirituel qui revenait depuis vingt ans, sans cesse amendé, corrigé, adapté aux nécessités pratiques.

Mais, cette fois, Saint-Simon avait fait un progrès de plus; il avait compris toute l'importance que l'industrie, la production, allait légitimement conquérir; et il essayait d'adapter à ce pouvoir temporel le pouvoir spirituel de la science, de façon à lier les deux nouveaux pouvoirs de direction et d'action par les mêmes liens qui liaient autrefois le pouvoir théologique au pouvoir féodal.

Et, de fait, il pouvait croire qu'après tant de traverses et de tâtonnements, il touchait enfin au terme de ses efforts : non seulement

il était lu, discuté, attaqué; mais il voyait un grand nombre d'industriels penser comme lui, s'intéresser à son œuvre et la soutenir de leurs fonds. Parmi les souscripteurs des premiers tomes de l'*Industrie*, il comptait Perregaux, les frères Périer, Vital Roux, Ternaux, Delessert et bien d'autres, dont il avait reçu, en espèces, près de 10 000 francs. N'était-ce pas un heureux commencement et, sous forme réduite, le type même de l'organisation générale qu'il prônait.

En même temps, il voyait venir à lui, un jeune collaborateur plein d'intelligence et d'activité, Auguste Comte, alors âgé de dix-neuf ans.

Mais il pécha comme toujours par excès de confiance. Persuadé qu'il serait suivi, il chargea Comte d'affirmer dans le troisième cahier du tome III le caractère positif de la morale et d'attaquer la morale théologique. « Sans discuter, disait Comte, les inconvénients qu'on trouve à fonder la morale sur la théologie, il suffit d'observer que, de fait, les idées surnaturelles sont détruites presque partout [1] », et il demandait qu'on organisât une morale terrestre, positive, fondée sur la connaissance et la recherche d'intérêts palpables et précis.

Pour en préparer l'avènement, il suffisait, pensait-il, que le gouvernement exigeât des prêtres une culture scientifique et philosophique beaucoup plus étendue, qui les familiarisât peu à peu avec les habitudes d'esprit positives et transformât ces théologiens en philosophes; or cette réforme pouvait s'opérer sans secousses et sans même rencontrer de l'opposition dans l'Église : « Peut-on craindre, disait-il, que le clergé veuille s'obstiner à n'avoir pour membres que des idiots [2]. »

La publication de ce programme eut un effet désastreux. Saint-Simon y perdit presque tous ses souscripteurs, qui, à l'exception de Laffitte et de Ternaux, adressèrent au ministre de la police une lettre publique de désaveu.

Il n'en fit pas moins paraître le tome IV de l'*Industrie*, mais beaucoup plus prudent cette fois, il ne traita que de questions pratiques et s'occupa d'organiser ce qu'il appelle l'industrie agricole.

Les paysans, les fermiers, tous ceux qui font valoir la terre sont, remarque-t-il, les véritables industriels des champs, mais ils ne sont pas libres vis-à-vis des propriétaires; ils n'ont pas le droit d'engager, comme les industriels véritables, les richesses qu'ils

1. *Œuvres complètes*, III, 37.
2. *Ibid.*, III, 41.

font valoir; au lieu de diriger à leur guise leurs entreprises, d'en être la *raison*, ils ne sont que des subalternes, presque des domestiques. C'est que les industriels véritables vivent sous le régime des contrats librement consentis, tandis que les industriels de la terre, encore soumis aux propriétaires du sol, vivent sous le régime de la conquête, sous le droit du plus fort.

Pour que le système industriel s'établisse dans sa totalité, il faut que cette inégalité cesse, que les fermiers de la terre jouissent des mêmes droits que les fermiers des capitaux; qu'ils remplacent leurs bailleurs de fonds, les propriétaires, et dans le paiement des impôts et dans l'élection des députés; à ce prix seulement, on pourra considérer comme synonymes les termes d'industrie et de production et réaliser sans injustice la devise : « Tout par l'industrie et tout pour elle. »

Quelques mois plus tard, en 1819, Saint-Simon reprend et précise ces mêmes idées dans un nouveau recueil : *Le Politique*, dont il commence la publication avec le concours d'Auguste Comte et de quelques gens de lettres.

A ses yeux, la société se divise non pas politiquement, mais socialement en deux partis, le parti national ou industriel, composé de ceux qui produisent, et le parti antinational, composé de ceux qui consomment sans produire. Dans le premier se rangent les agriculteurs, les artisans, les négociants, les manufacturiers, les savants adonnés aux études positives, les artistes, les avocats, quelques prêtres, et tous ceux qui sont utiles à leurs semblables. — Dans le second figurent les nobles, la plupart des prêtres, les propriétaires oisifs, les militaires, et tous ceux qui, dans notre société, sont nuisibles ou même inutiles. — La conduite des premiers est morale, puisqu'elle sert les intérêts communs; la conduite des seconds est immorale, parce qu'elle nuit à ces mêmes intérêts. — Les premiers, supérieurs aux seconds en puissance et en moralité, n'ont qu'à vouloir pour se débarrasser d'eux; il suffit qu'ils agissent de concert pour être les maîtres.

En même temps, et toujours dans le même esprit, il publie une série de quatorze lettres, qu'il intitule *L'Organisateur* et où il expose le système politique auquel aboutissent toutes les théories précédentes.

En tête, vient la fameuse « parabole » où Saint-Simon veut démontrer que le corps politique est malade, et qui peut se résumer ainsi : « Supposons que la France perde les meilleurs de ses savants, de ses artistes, de ses industriels, en un mot de ses producteurs; ce serait une perte immense qui ne pourrait se réparer avant une

génération; supposons, au contraire, que la France perde Monsieur, les principaux de ses nobles, de ses gouvernants, de ses prêtres, de ses militaires, et en général des non-producteurs, ce sera là une perte à peu près nulle, puisque un grand nombre de Français sont capables d'occuper les places que cet accident rendrait vacantes. Or, il se trouve que tous ces inutiles, qu'on peut si facilement remplacer, sont justement les supérieurs et les maîtres de ceux qu'on ne remplacerait pas. » — Notre société est donc « véritablement le monde renversé », ce sont les exploiteurs, les frelons qui la gouvernent; ce sont les travailleurs, les abeilles qui sont gouvernés, et c'est la maladie sociale dont nous souffrons. Y a-t-il un remède? — Oui, sans doute : il consiste à renverser l'ordre établi pour lui substituer un ordre plus rationnel.

Tout d'abord, donnez le pouvoir temporel en politique à ceux qui le détiennent déjà dans l'ordre social; confiez-le à une Chambre des Communes où siégeront tous les représentants de l'industrie commerciale, manufacturière et agricole. Cette Chambre sera chargée d'établir l'impôt, de le percevoir et d'exécuter les lois.

Le pouvoir spirituel se subdivisera en pouvoir créateur et en pouvoir critique. Le premier sera exercé par une Chambre d'invention où siégeront des ingénieurs, des poètes, des peintres, des sculpteurs, c'est-à-dire tous ceux dont la fonction est d'inventer. — Ils s'occuperont des intérêts généraux et élaboreront des projets de loi.

Le second sera exercé par une Chambre d'examen qui se composera de cent physiologistes, cent mathématiciens et cent physiciens.

Ces savants examineront et critiqueront les projets de la Chambre d'invention, avant de les transmettre à la Chambre d'exécution qui aura le droit de les adopter ou de les rejeter.

La seule force dont le pouvoir spirituel disposera vis-à-vis du pouvoir temporel, ce sera donc la force de la raison; l'autorité de fait restera tout entière aux mains des industriels.

On reconnaît sans peine, dans ces trois pouvoirs distincts, les trois pouvoirs synthétique, réglant et analytique ou temporel, auxquels Saint-Simon voulait, cinq ans plus tôt, soumettre toute l'Europe; seulement, les propriétaires non-producteurs sont tout à fait exclus du gouvernement, où ils détenaient alors le pouvoir réglant; les industriels disposent du pouvoir temporel tout entier, et organisent pour l'industrie le nouvel ordre des choses; les représentants de l'intelligence disposent du pouvoir synthétique et du pouvoir réglant, mais ne peuvent agir que par la persuasion sur le pouvoir effectif des industriels.

Ce nouveau projet, déjà assez chimérique par lui-même, est agré-

menté de projets de détail plus chimériques encore, où la fantaisie philanthropique de l'auteur s'est donné libre jeu. C'est ainsi que la Chambre d'invention est chargée d'organiser, pour le peuple, des fêtes d'espérance et des fêtes de souvenirs; que, sur le bord des canaux et des chemins, l'auteur veut qu'on choisisse des sites pittoresques pour y établir des lieux de repos et des jardins. — Il y aura dans ces Édens des maisons d'habitation pour les artistes, des musées pour les produits de la contrée, et des musiciens qui auront la noble et patriotique fonction « d'enflammer les habitants du canton de la passion dont les circonstances exigeront le développement, pour le plus grand bien de la nation [1] ».

Le projet ne fit pas grand bruit, mais la parabole fit scandale. Le gouvernement en prit prétexte pour poursuivre Saint-Simon et, en mars 1820, le procureur du roi l'envoyait en Cour d'assise, sous l'inculpation de complicité morale dans l'assassinat du duc de Berry et de manque de respect aux membres de la famille royale. Pour un publiciste en quête de réclame, cette poursuite ridicule était une aubaine inespérée. Saint-Simon y voit une occasion de se faire mieux connaître du public, et dans quatre lettres adressées aux jurés, il précise et développe le sens de sa parabole. — Il n'a pas voulu, dit-il, attaquer personnellement les membres de la famille royale, mais simplement comparer les chefs du régime actuel avec les chefs du régime qu'il conçoit. D'ailleurs, il est plein de sympathie pour la dynastie des Bourbons et désire lui voir occuper le trône tant que la royauté subsistera. Il regrette seulement que cette dynastie lie sa cause avec celle des aristocrates et des non-producteurs, au lieu de s'allier contre eux avec les producteurs. Elle avait autrefois les communes pour alliés naturels contre le pouvoir féodal et papal; qu'elle se tourne aujourd'hui vers la nation travailleuse et morale, les industriels de tout ordre, véritables successeurs des communes.

Et Saint-Simon qui, en 1814, dans sa brochure sur la réorganisation de la société européenne, avait eu la chance de prédire la première chute des Bourbons, s'autorise imprudemment de ce succès pour prophétiser encore. Si les mesures qu'il propose ne sont pas prises, il ose prédire, dit-il, « que les Bourbons n'occuperont pas le trône de France pendant un an ».

Acquitté par le jury, il se remet aussitôt à l'œuvre et, dans un nouveau recueil : *Le Système industriel*, il poursuit l'exposé de son plan de réformes.

1. *Œuvres complètes*, IV, 52.

Avant tout, il importe de bien connaître le mal et, dans la première partie, par une lettre aux philanthropes, Saint-Simon le désigne et le définit.

Il pose en principe que la société n'a pour objet que d'organiser le bonheur du plus grand nombre, et qu'une société est mauvaise dans la mesure où elle perd de vue cet objet. — Or, que font aujourd'hui les pouvoirs constitués?

Le clergé, qui avait pour mission de plaider sans relâche la cause des pauvres, a oublié cette mission et se borne à prêcher au peuple l'obéissance passive. Il a déserté sa mission. La noblesse, après avoir exercé autrefois des fonctions utiles de protection et de défense, n'est plus « qu'une véritable sangsue à l'égard du peuple ». Le militarisme a développé le goût de la guerre par spéculation; entrés en campagne pour se défendre, les Français se sont battus ensuite pour s'enrichir et ils ont ainsi provoqué la juste réaction des peuples.

Les rois, en prenant le titre de chrétiens, semblaient avoir pris l'engagement de travailler au bien du peuple : or la royauté se laisse dominer par les pires ennemis du peuple : la noblesse et le clergé.

Enfin, dernière plaie, il y a les métaphysiciens de la politique parmi lesquels Saint-Simon range les légistes. Leurs services passés ne sont pas contestables; ils ont critiqué et sapé l'ancien régime; ils ont préparé la crise, mais ils ont eu le tort de vouloir la diriger, et c'est pourquoi la révolution s'est faite au nom de chimères et de principes vagues, au lieu de se faire au nom d'intérêts précis.

Aujourd'hui, par leur métaphysique et par l'influence qu'ils exercent encore dans le gouvernement, tous ces raisonneurs critiques sont le plus grand obstacle à l'établissement d'un régime industriel et positif.

On a donc le droit de dire que ni les nobles, ni les militaires, ni le roi, ni les prêtres, ni les légistes ne remplissent leur devoir social; tous sont les ennemis du peuple, puisqu'ils vivent à ses dépens sans le servir; tous ont une conduite contraire à l'objet suprême de toute société : « le bien du plus grand nombre ».

En face d'eux ont grandi peu à peu deux puissances vraiment sociales, celle des savants et des industriels ; les premiers ont acquis des connaissances plus positives que le clergé et une capacité plus grande pour servir les intérêts humains par leurs inventions; les seconds représentent la nation en travail et les intérêts matériels de l'humanité.

Aux savants revient le pouvoir spirituel, la direction morale des

sociétés, l'éducation des peuples; aux industriels le pouvoir temporel et l'administration des biens matériels des sociétés.

Il appartient au roi de sanctionner le progrès de ces deux pouvoirs, en s'alliant avec ceux qui travaillent et ceux qui pensent, contre tous ceux qui exploitent. Qu'il prenne donc l'initiative des réformes et qu'il décrète, entre autres mesures immédiates :

1° Que l'Institut est chargé de surveiller l'instruction publique et de rédiger un catéchisme national;

2° Qu'un conseil d'industriels est institué avec mission de préparer le budget;

3° Que tous les titres de noblesse, féodale ou impériale, sont supprimés;

4° Que de nouvelles élections doivent envoyer à la Chambre des députés choisis parmi les partisans du régime industriel.

Enfin, pour assurer l'exécution de ces décrets, que Louis XVIII n'hésite pas à faire un coup d'État et qu'il le justifie par des proclamations où il dira par exemple : « Le plus grand service que la royauté puisse rendre à la nation dans les circonstances actuelles, est celui de se constituer elle-même en dictature, chargée d'anéantir le régime féodal et théologique, et d'établir le régime scientifique et industriel [1] », ou bien encore : « La dictature dépouillera la royauté du caractère féodal et théologique dont elle est encore revêtue, et le roi deviendra le premier des industriels, de même qu'il a été le premier des hommes d'armes de son royaume [2] ».

Quelques mois plus tard, Saint-Simon reprend les mêmes idées dans sa seconde brochure sur les Bourbons et les Stuarts, et il est tellement certain d'avoir enfin trouvé la formule définitive de l'ordre nouveau, qu'il débute par ces simples paroles : « Sire, une grande découverte dans la direction des sciences morales et politiques vient d'être faite. »

Le mal, c'est, à son avis, que l'objet de l'association des citoyens français n'a jamais été défini. D'où les erreurs et les fantaisies de tous nos gouvernements. Stipulons d'abord par un contrat que l'objet de notre association est d'assurer à chacun de nous la plus grande somme possible de bien-être physique et moral. — Nous n'aurons ensuite qu'à choisir le moyen le plus propre à réaliser cet objet et ce moyen, c'est l'organisation du système industriel.

Cependant, malgré ses brochures, ses recueils, ses lettres aux grands, ses adresses au roi et sa débordante activité, Saint-Simon

1. *Œuvres choisies*, III, 57.
2. *Ibid.*, 58.

n'arrivait pas à faire connaître ses idées, encore moins à les faire adopter, et sa situation matérielle restait des plus misérables.

A Paris, il avait lassé ses protecteurs et fatigué tout le monde de ses sollicitations. En province, il n'avait pu recruter de nouveaux souscripteurs, malgré les tentatives qu'il avait faites près de quelques négociants de Saint-Quentin et de Rouen. — A bout de ressources, il avait engagé, pour payer les frais de ses publications, jusqu'à la modeste pension qui le faisait vivre. Il mourait littéralement de faim, et sa misère lui était d'autant plus pénible qu'il voyait souffrir avec lui sa maîtresse, Julie Julliand, une très brave femme qui lui était profondément attachée.

Dénué de tout, abandonné de tous, désespéré à l'idée qu'il ne verrait pas de longtemps triompher son système, réduit à l'impossibilité de le défendre par de nouveaux livres et de continuer sa mission, cet homme, qui avait traversé tant de misères et subi tant de souffrances, eut son premier moment de découragement et, décidé à mourir, il écrivit à Ternaux une lettre d'adieu.

« Monsieur, lui disait-il, après y avoir bien réfléchi, je suis resté convaincu que vous aviez raison en me disant qu'il faudra plus de temps que je n'avais pensé, pour que l'intérêt public se porte sur les travaux dont je fais depuis longtemps mon unique occupation. En conséquence, j'ai pris le parti de vous dire adieu. Mes derniers sentiments sont ceux d'une profonde estime pour vous et d'un attachement exalté pour votre caractère noble et philanthropique. Permettez-moi de vous offrir mon cœur pour la dernière fois. J'emporte un grand chagrin, c'est celui de laisser la femme qui était avec moi dans une position affreuse. Cette femme m'a donné les plus grandes preuves de dévouement et de désintéressement. Je vous conjure de lui accorder votre protection..... Je finis en souhaitant que vous viviez longtemps pour le bonheur de tous ceux qui ont des relations avec vous [1] ».

Cette lettre écrite, il éloigne Julie sous un prétexte quelconque; il pose sa montre sur la table à côté d'un pistolet chargé de sept chevrotines, et, voulant mourir dans la pleine lumière de sa raison, il se met une dernière fois à repenser ce système qui avait été sa vie. Quand l'aiguille marqua l'heure qu'il s'était fixée, il lâcha la détente; le coup partit, l'arcade sourcilière fut ébréchée, mais le cerveau ne fut pas atteint.

Et Saint-Simon, blessé, sanglant, raisonnait toujours : « Expliquez-moi, mon cher Sarladière, disait-il au médecin, comment un

1. Biographie Fournel, p. 103.

homme qui a sept chevrotines dans la tête peut encore vivre et penser [1] ? »

Puis, informé, sur sa demande expresse, qu'on le croyait perdu, il se tournait vers Comte, entré avec le médecin, et lui disait : « Employons bien les heures qui nous restent et causons de votre travail. »

Quinze jours plus tard, il était debout et restait seulement privé d'un œil [2].

1. Hubbard, *op. cit.*, p. 95.

2. Ce dernier détail et cette tentative de suicide ont inspiré au poète (?) Léon Halévy, disciple et ami du philosophe, quelques strophes de son *Ode à Saint-Simon*. Qu'on me permette d'en donner un échantillon qui jette un peu de gaieté sur cette aventure :

« Mais son arme trompa sa main bien assurée,
Un de ses yeux périt sous la balle égarée.
L'autre accusa les cieux.
Le plomb tomba meurtri loin de sa forte tête.
L'homme resta debout, comme après la tempête
Un pin noirci de feux. »

G. Dumas.

(*La fin prochainement.*)

DES MÉTHODES APPLICABLES

A L'ÉTUDE DES FAITS SOCIAUX

DES MÉTHODES EXPÉRIMENTALES EN SOCIOLOGIE.

Établir que la science sociale est possible, lorsque cette simple possibilité est contestée par des écrivains d'autorité, est un premier résultat acquis [1].

Mais ce premier résultat serait de médiocre importance, si les méthodes employées dans les autres sciences étaient ici impraticables et si aucune méthode nouvelle n'était reconnue capable de transformer le possible en réel. Stuart Mill, dont la compétence en logique est universellement reconnue, examine l'usage que l'on peut faire en sociologie des méthodes déductives et expérimentales, et son examen critique aboutit à des conclusions en grande partie négatives. Il récuse successivement toutes ces méthodes, ne faisant d'exception qu'en faveur d'une seule, la méthode déductive inverse.

Voilà donc de nouvelles difficultés qu'il faut écarter avant de chercher à aller plus loin.

Un reproche général peut être adressé à Stuart Mill, celui de vouloir prouver l'impossibilité absolue d'une chose, parce que dans l'état actuel des connaissances et par suite des habitudes mentales, elle paraît inconcevable. Stuart Mill tombe ici dans l'inconséquence, puisque lui-même signale avec beaucoup de force et de justesse cette disposition d'esprit comme étant une source de sophismes [2]. « Je ne peux, dit-il, qu'être surpris de l'importance qu'on attache à ce caractère d'inconcevabilité, lorsqu'on sait, par tant d'exemples, que notre capacité ou notre incapacité de concevoir une chose a si peu affaire avec la possibilité de la science elle-même, et n'est qu'une circonstance tout accidentelle, dépendante de nos habitudes d'esprit... On voit même dans l'histoire des sciences de curieux exemples d'hommes très instruits rejetant comme impossibles des choses que leur postérité, éclairée par la pratique et par une recherche plus persévérante, a

1. Extrait des CLASSES SOCIALES, sous presse à la librairie Giard et Brière (*Bibliothèque Internationale de Sociologie*).
2. *Logique*, liv. II, ch. v, § 6.

trouvées très aisées à concevoir et que tout le monde maintenant reconnaît vraies ».

Le progrès scientifique consiste précisément à éliminer ces prétendues impossibilités. Mesurer la distance exacte de la lune à la terre aurait semblé une entreprise chimérique aux anciens, dépourvus des connaissances trigonométriques et privés d'instruments de précision; fixer sur du papier et dans ses plus minutieux détails l'image des êtres; décomposer la lumière; entendre la voix à des centaines de kilomètres; préserver d'une maladie par l'inoculation de quelques gouttes de vaccin, et bien d'autres merveilles auraient pu être et, en fait, ont été souvent proclamées des impossibilités irréductibles. L'argumentation de Stuart Mill ne saurait donc être concluante, alors même que le vice de cette argumentation ne pourrait pas encore être dévoilé. Les raisonnements par lesquels les physiciens s'efforçaient d'établir la simplicité de la lumière blanche et l'unité de l'eau n'avaient qu'une rigueur apparente. Ils ne pouvaient prévaloir contre des expériences décisives : le faisceau lumineux qui, passant à travers un prisme, s'étale en sept bandes colorées et l'eau soumise à un courant électrique qui se décompose en ses deux éléments, l'oxygène et l'hydrogène. Tous les raisonnements négatifs sont exposés à être renversés par des découvertes analogues.

Cette vue *a priori* est confirmée par l'examen direct des difficultés soulevées par le logicien anglais. Il semble qu'il n'est pas impossible de répondre aux objections qu'il dirige contre l'extension aux sciences sociales des méthodes employées avec succès dans les autres sciences. Mais, pour traiter la question dans toute son ampleur logique, il ne suffit pas de retenir les objections formulées par Stuart Mill. Il faut de plus compléter sa critique en prévoyant les objections possibles. Le moyen de procéder à une énumération complète des difficultés, c'est de parcourir par ordre ce qui est indispensable dans la constitution de chaque science. Cette revue permettra de bien saisir la nature des difficultés, de signaler les causes d'insuccès et d'entrevoir les remèdes.

Toute science se compose essentiellement de deux choses : 1° de notions ou concepts généraux relatifs aux êtres; 2° de lois ou rapports entre deux états successifs d'un ou de plusieurs êtres, soumis à des influences déterminées. Et, pour chaque science, la méthode consiste à découvrir les moyens les mieux appropriés pour former les notions générales et pour découvrir les lois.

La formation de concepts généraux est d'une importance capitale. Aucun progrès scientifique solide ne peut être realisé, si cette opération préliminaire n'est pas accomplie avec toute la précision et l'exactitude requises. En arithmétique, le système de numération permet de déterminer chaque nombre avec une entière rigueur. En géométrie, chaque figure reçoit une définition claire et distincte. La mécanique traite des forces, qui se traduisent en des mouvements uniformes ou uniformément variés. En physique, la chaleur, le son, la pesanteur,

la lumière — qui ne sont en elles-mêmes que de vagues sensations — deviennent matière scientifique lorsque leurs états divers rentrent dans des catégories bien distinctes, même s'ils ne sont séparés les uns des autres que par les différences les plus minimes. Les changements de température se mesurent par les variations d'une colonne liquide dans un tube de verre gradué; les notes de la musique correspondent à un nombre fixe de vibrations dans l'unité de temps; le poids exact d'un corps se reconnaît au moyen de la balance; quant à la lumière, elle a donné naissance à l'optique, dès que les savants eurent l'idée de l'appliquer à des instruments aux formes géométriques : tous les rayons lumineux, qui frappent en même temps un miroir convexe, se réfléchissent suivant le même angle et, s'ils sont parallèles à l'axe, convergent tous au foyer. Pour la chimie et la biologie, les progrès sont plus rapprochés de nous et par suite peuvent être constatés avec une plus grande assurance. Qu'ont fait Lavoisier et les chimistes de cette époque pour tirer la chimie du vague et de la confusion où elle restait encore? Ils ont procédé à l'analyse des corps et, à la suite de ces analyses, ils ont pu indiquer les éléments constitutifs des corps composés; quant aux corps qui résistaient à tous les moyens de décomposition, ils étaient regardés comme simples et formaient autant de genres distincts, chacun de ces genres étant caractérisé par un ensemble de propriétés bien défini; en outre, les combinaisons diverses formées par deux ou un plus grand nombre de substances étaient distinguées, d'après les proportions diverses suivant lesquelles un de ces corps entrait en combinaison avec les autres. En biologie, les découvertes les plus considérables sont dues à l'emploi des méthodes analytiques, et leur importance peut se mesurer au degré de l'analyse. Tant que les observateurs en furent réduits aux pures données des sens, leurs connaissances restèrent dans le vague, et ils confondirent des substances diverses sous des dénominations identiques. A la vue, le sang est un liquide rougeâtre qui semble d'une constitution homogène; au microscope, cette homogénéité disparaît et, dans une portion fluide nommée le plasma, nagent des globules rouges et des globules blancs ou lymphatiques. Mais à leur tour ces corps sont susceptibles d'analyse chimique et finalement on trouve que le sang est un mélange très complexe de substances albuminoïdes, d'hydrocarbonés, de corps gras, de minéraux, de matières accessoires destinées à être éliminées par la voie des secrétions et, dans certains cas morbides, d'êtres étrangers qui altèrent sa composition normale. C'est par ces études minutieuses que Pasteur et les autres savants, ses imitateurs, sont parvenus à découvrir le germe des maladies contagieuses et à trouver les moyens de préservation et de guérison.

Éclairé par ces résultats, le savant suivra la même marche dans la constitution renouvelée des sciences sociales. Son premier soin sera d'écarter toutes les définitions confuses, qui sont une source permanente d'équivoques et qui s'opposent à l'établissement des vérités

réellement scientifiques. Des exemples de pareilles erreurs pourraient être pris un peu partout, et même chez les écrivains qui ont la prétention de s'appuyer le plus sur l'observation. Elles méritent d'être signalées surtout chez les auteurs qui se recommandent d'ailleurs par les qualités les plus estimables.

C'est à ce titre que Montesquieu [1] peut être choisi de préférence. « Il y a, dit-il, trois espèces de gouvernements, le républicain, le monarchique et le despotique. Pour en découvrir la nature, il suffit de l'idée qu'en ont les hommes les moins instruits. Je suppose trois définitions ou plutôt trois faits : l'un est que le gouvernement *républicain* est celui où le peuple en corps ou seulement une partie du peuple a la souveraine puissance; le *monarchique* où un seul gouverne mais par des lois fixes et établies; au lieu que dans le *despotique* un seul sans loi et sans règle entraîne tout par sa volonté et ses caprices. »

Les assertions de ce passage pourraient donner naissance à de multiples remarques. On se bornera à celles qui se rapportent aux définitions.

« Pour découvrir la nature des gouvernements, il suffit de l'idée qu'en ont les hommes les moins instruits. » Quand on s'adresse au public, cet appel au bon sens peut flatter le lecteur, mais il est tout à fait impropre à découvrir les vérités cachées. La chimie serait restée éternellement stationnaire si, sur la foi du bon sens ou d'une observation superficielle, elle s'était confinée dans la doctrine des quatre éléments, confondant sous le nom d'air tous les gaz, d'eau tous les liquides, de terre tous les solides et de feu des principes encore plus obscurs. De même le sociologue soucieux d'exactitude ne doit pas s'arrêter aux surfaces et choisir pour distinguer les gouvernements les caractères les plus apparents; car ces ressemblances extérieures peuvent cacher des différences nombreuses et profondes. Il éviterait ainsi de réunir sous un titre commun des genres tout à fait disparates et ne tomberait pas dans l'inconvénient des classifications artificielles.

Certes, toute qualité peut être prise comme base de classification. Mais l'essentiel n'est pas de créer des classes quelconques; la chose importante au point de vue scientifique est de former des groupes naturels, des groupes ne renfermant que des êtres de même nature, pourvus des mêmes propriétés, assujettis aux mêmes lois. Ainsi il n'est pas interdit de dire avec le vulgaire que le poisson est un animal qui mène une vie aquatique. Cependant cette définition répondrait mal aux exigences de la science, parce qu'elle grouperait ensemble des êtres qui posséderaient bien la qualité de vivre dans l'eau, mais qui différeraient par l'ensemble de leur organisation. On réunirait dans une même classe les poissons proprement dits, les cétacés qui sont des mammifères, les batraciens, certains reptiles, des rayonnés comme les étoiles de mer, des crustacés comme la langouste, des mollusques comme le poulpe, des polypes comme les méduses, les éponges et des

1. *Esprit des Lois*, liv. II, ch. II.

protozoaires comme les infusoires, c'est-à-dire des représentants de toutes les classes soigneusement distinguées par les zoologistes.

De même, l'étiquette de « gouvernement républicain » servira à désigner des sociétés si hétérogènes qu'il serait impossible de leur assigner aucun attribut commun, en dehors de celui qui a été choisi comme base de la classification.

Montesquieu énonce cependant au sujet des formes de gouvernement quelques propositions générales, mais ce sont là des vérités empiriques, dont l'application est bornée au petit nombre de sociétés directement observées. Or, la généralisation scientifique est tout autre. Elle peut se dégager d'un petit nombre de faits pourvu qu'ils soient bien choisis, mais elle s'étend bien au delà des limites de l'expérience pour s'appliquer à un nombre d'êtres indéfini. Le procédé de définition suivi par Montesquieu est donc funeste au double point de vue, théorique et pratique ; théorique parce que les notions scientifiques ont besoin d'une élaboration méthodique et ne se contentent pas des lueurs incertaines du bon sens; pratique, parce que les fautes dans la spéculation se traduisent en politique par des erreurs de conduite. Ainsi les politiques de la première Révolution voulaient appliquer à la France un régime qui convenait seulement aux petites cités de la Grèce.

« Je suppose, continue Montesquieu, trois définitions. » — C'est un tort d'admettre sans preuves ces trois définitions qui servent de base à tout l'ouvrage. En raison même de leur importance, elles devaient être examinées avec un soin particulier. Puisque des conséquences déterminées découlent, suivant lui, de la nature d'un gouvernement, c'était une nécessité de fixer cette nature dans une définition rigoureuse. Une hypothèse n'a pas de valeur par elle-même et ne saurait en communiquer aux propositions qui en dérivent.

Il est vrai que Montesquieu considère ces définitions « plutôt comme des faits », tant cette distinction entre les formes de gouvernement était un lieu commun à cette époque. — L'excuse est mauvaise. Car ces sortes de vérité admises d'un commun accord et qui paraissent à l'abri de toute contestation, ne possèdent souvent qu'une fausse évidence : elles ne sont que des préjugés très répandus. Le premier effort de la science est de dissiper ces vaines apparences.

Pour compléter les critiques sur le premier point, il faut ajouter que le vague dans les définitions s'accompagne d'une terminologie et d'une nomenclature, manifestement insuffisantes pour les besoins scientifiques. La chimie serait difficilement sortie du chaos, si Lavoisier et Guyton-Morveau n'avaient créé une nomenclature capable de nommer avec la plus grande netteté les substances simples et les corps composés. Non seulement chaque composé reçut un nom spécial et par suite put toujours être désigné sans équivoque possible, mais de plus le nom qui lui était attribué fut formé de façon à indiquer ses propriétés fondamentales, la nature de ses éléments, leurs proportions

relatives et même leur rôle électrique. Ces remarques sur les progrès de la chimie sont généralisables. Elles s'étendent à toutes les sciences qui ne sont capables d'aucune acquisition solide tant qu'elles n'ont point perfectionné le langage, en le dépouillant des à peu près de la langue vulgaire.

Pour les sciences sociales, la même nécessité s'imposera sans doute. Si jamais elles peuvent se constituer, ce ne sera qu'à la condition de bannir les mots qui, à force d'avoir été employés avec les significations les plus diverses, ne sont plus susceptibles de recevoir un sens précis, une notation définie. Mais c'est là une tentative qui ne peut être faite par des particuliers sans être exposée aux bizarreries et au ridicule. Pour avoir chance d'aboutir, elle exige le concours des savants les plus autorisés d'un pays ou même elle réclamerait une entente internationale.

Le logicien a seulement pour tâche d'indiquer les moyens les plus appropriés à la formation des notions scientifiques. Quant à la nomenclature, il lui suffit d'exprimer un vœu en faveur de cette réforme que Bacon réclamait avec tant de justesse pour les sciences de la nature. « Car, dit-il[1], les hommes s'associent par les discours, et les noms qu'on impose aux différents objets d'échange, on les proportionne à l'intelligence des moindres esprits. De là tant de nomenclatures inexactes, d'expressions impropres qui font obstacle aux opérations de l'esprit. Et c'est en vain que les savants, pour prévenir ou lever les équivoques, multiplient les définitions et les explications. Rien de plus insuffisant qu'un tel remède; quoi qu'ils puissent faire, ces mots font violence à l'entendement. »

Les plus grosses difficultés sont soulevées au sujet de la découverte des lois sociales. Suart Mill passe en revue les différentes méthodes employées avec succès dans les sciences physiques et, les soumettant successivement à la critique, ne fait grâce à aucune, sauf à « la méthode déductive indirecte ».

« Considérons par exemple, dit-il[2], le problème de l'effet du régime restrictif et prohibitif de législation commerciale sur la richesse nationale, et supposons que ce soit la question scientifique qu'il s'agisse de résoudre par voie d'expériences spécifiques. Pour appliquer à cette question la méthode de différence... il nous faut trouver deux cas qui coïncident sur tous les points, sauf sur celui qui est l'objet de la recherche. Trouvons donc deux nations entièrement semblables sous le rapport des avantages et des désavantages naturels, dont les populations se ressemblent par toutes leurs qualités physiques ou morales, spontanées ou acquises, dont les habitudes, les usages, les opinions, les lois et les institutions soient identiques, sauf en ce que l'une a un

1. *Novum Organum*, liv. I, aph. 43.
2. *Logique*, liv. VI, ch. VII, § 2 et 3.

tarif plus protecteur ou oppose de quelque autre manière plus d'entraves à la liberté de l'industrie : si l'on observe que l'une de ces nations soit plus riche que l'autre, nous aurons là un *experimentum crucis*, une preuve expérimentale réelle que tel des deux systèmes est le plus favorable à la richesse nationale ». Et Stuart Mill continue en affirmant l'impossibilité de la rencontre de deux exemples de ce genre ; car « deux nations qui concorderaient en tout excepté dans leur régime commercial concorderaient également sur ce point ».

Stuart Mill aurait pris plaisir à montrer l'insuffisance de « la plus parfaite des méthodes d'investigation scientifique », qu'il n'aurait pas accumulé davantage les difficultés. Mais il semble que ces difficultés ne sont pas insurmontables.

Et d'abord est-il possible de rencontrer deux nations qui concordent en tout sauf dans le régime protecteur ? — Si on s'éclaire par l'analogie, on voit qu'en physique et en biologie rien n'est plus facile que de trouver deux êtres exactement identiques dans leur nature et dans l'ensemble des influences qu'ils subissent, mais ne différant que sur un point, celui qui fait l'objet de la recherche. Pour cela, il suffit de prendre l'être à deux moments successifs de son existence, lorsqu'une circonstance nouvelle et déterminée vient à pénétrer dans l'ensemble des conditions antérieures. Dans l'expérience physique de l'anneau de S'Gravesande, on considère une sphère métallique à la température du milieu ambiant, puis chauffée à la flamme d'une lampe à alcool : dans son premier état elle traverse l'anneau placé au-dessus d'elle ; dans le second le passage n'a plus lieu ; d'où l'on conclut qu'elle s'est dilatée et que cette dilatation est due à la chaleur, puisque l'augmentation de calorique est la seule condition nouvelle qui ait été ajoutée. Qu'on place un oiseau dans une atmosphère chargée d'oxyde de carbone, et bientôt il meurt. Ici encore les deux cas sont exactement semblables sauf dans une de leurs circonstances. La similitude peut être affirmée avec d'autant plus de sûreté qu'il s'agit non pas de deux individus appartenant à une même espèce, mais du même individu examiné à deux moments voisins de la durée.

Une nation ne fait pas exception à cette règle. Si on la soumet — à des intervalles assez rapprochés — aux deux systèmes contraires du protectionnisme et du libre-échange, il devient possible de constater les influences des deux régimes sur la richesse nationale. Et qu'on ne dise pas que cette expérience appartient seulement au domaine de l'abstraction et de la théorie. Elle est réalisable dans la pratique ; bien mieux elle a été fréquemment réalisée. Citons en particulier le Traité de commerce que Napoléon III signa avec l'Angleterre à Paris le 23 février 1860. A partir de cette époque toutes les autres conditions restant sensiblement dans le même état, la France se trouvait soumise à une influence nouvelle dont il devenait possible de mesurer les effets par les changements qu'elle apportait dans la richesse nationale. Car si les variations dans la richesse d'un pays sont constatables — et

Stuart Mill ne soulève pas d'objection à ce sujet — l'augmentation ou la diminution devaient être sans incertitude rapportées à la levée des prohibitions antérieures.

La difficulté n'est pas de trouver deux cas exactement semblables, mais de découvrir une loi qui soit applicable en dehors des faits qui ont expressément servi à l'établir. Ainsi supposons que le libre-échange ait été funeste aux intérêts français, serait-ce une raison pour le proscrire d'une façon absolue? Il est évident que l'expérience vaudrait seulement pour des pays qui se trouvaient vis-à-vis des autres pays contractants, dans la situation respective de la France et de l'Angleterre. Alors les objections de Stuart Mill reprennent leur force, mais pour d'autres raisons : c'est qu'il est très difficile de s'assurer de la ressemblance entre deux nations distinctes, ou plutôt une ressemblance complète n'existe pas. En effet, si les deux peuples comparés appartiennent à une même époque, ils occupent un sol différent et les analogies qu'on peut constater dans leurs habitudes, leurs usages, leurs opinions, leurs lois et leurs institutions ne vont pas jusqu'à l'identité. A plus forte raison les différences se manifesteront-elles quand les nations qui font l'objet d'une étude comparée sont séparées par un grand intervalle de temps; car les progrès dans les sciences, le commerce et l'industrie ont amené des modifications dans les états sociaux. — Mais cette difficulté rentre dans le problème général de la formation des notions, problème qu'on peut espérer résoudre par une analyse plus exacte des classes : par la connaissance de leur nature, de leur rôle, de leurs fonctions et des faits sociaux qui dérivent de leur activité. Dans l'exemple choisi par Stuart Mill on verrait que la mesure prohibitive ou libre-échangiste a des effets divers suivant les classes sociales. Les unes éprouvent des perturbations et des pertes, tandis que d'autres recueillent des avantages et des profits : c'est une balance à établir. Elle le sera avec d'autant plus de facilité que les organes de la société ont été plus soigneusement distingués et connus.

On aboutit donc toujours à la même conclusion qu'il faut pousser le plus loin possible l'analyse sociale.

C'est encore par cette règle qu'on pourrait répondre aux autres critiques que Stuart Mill dirige contre ce qu'il appelle « la méthode chimique ». Sans les énumérer en détail et par ordre, on peut dire qu'elles se résument toutes dans cette objection fondamentale : l'empirisme pur, c'est-à-dire dénué de l'appui de la déduction, est impuissant à remonter des effets aux causes, toutes les fois que les effets sont dus à l'activité d'un être complexe, dont les parties sont nombreuses, hétérogènes, mais solidaires — ce qui est le cas des sociétés. Cette impuissance dépend de trois raisons : 1° *la pluralité des causes* qui peuvent se suppléer et produire ainsi des effets semblables; — 2° *le concours des causes* qui ont besoin de s'unir en très grand nombre pour amener un effet déterminé; — 3° *l'hostilité des causes* qui se combattent, se neutralisent en partie et par suite n'apparaissent pas ou

se révèlent mal dans l'effet. — A ces trois raisons signalées par Stuart Mill pourrait s'ajouter cette autre, qui est applicable également aux sciences biologiques et aux sciences sociales : *la distance* considérable qui sépare quelquefois un effet de sa cause, éloignement dans le temps et dans l'espace. Par l'atavisme, un criminel tiendrait ses dispositions sanguinaires de quelque lointain ancêtre ; l'habitude sociale de lever son chapeau en signe de politesse est — si l'on en croit H. Spencer — un résidu des mœurs sauvages, quand le vaincu se dépouillait de ses armes pour fléchir le vainqueur.

En admettant que l'induction privée du secours de la déduction soit incapable de découvrir les lois, ce ne serait pas une raison pour l'exclure complètement et pour s'interdire ainsi les avantages qui peuvent résulter du concours de ces deux procédés de l'esprit. Il en serait pour les sciences sociales comme pour les autres sciences où souvent les deux méthodes alternent et se complètent mutuellement.

L'observation avait conduit Pascal à rapporter l'ascension du mercure dans le tube de Torricelli à la pression atmosphérique. Pour fournir une preuve de la vérité de son hypothèse, il employa un raisonnement déductif de cette sorte. Si le poids de l'air est cause de l'élévation du mercure ou de tout autre liquide dans un tube où le vide a été réalisé, les variations de poids de la colonne atmosphérique amèneront des variations correspondantes dans la hauteur du liquide soulevé. Ces différences de poids doivent exister au pied et au sommet d'une même montagne. Il s'agissait donc, pour vérifier l'exactitude de l'hypothèse, de procéder en même temps à une double observation. Ce qui fut fait par Périer dans la célèbre expérience du Puy-de-Dôme.

De même l'étude comparée de la classe des commerçants conduit — je suppose — à attribuer au motif économique un rôle prépondérant dans les relations commerciales. Pour s'assurer que le désir du plus grand gain est la règle effective de leur conduite, on pourra raisonner ainsi : Si un industriel trouve le moyen de fabriquer un article à meilleur marché que ses concurrents, sa clientèle devra augmenter d'abord dans son pays et ensuite à l'étranger, pourvu que des droits prohibitifs ne viennent pas lui fermer ses débouchés. — Le contrôle expérimental consistera à constater la réalité de ces conséquences et à montrer, par exemple, que les considérations purement patriotiques ne détournent pas les commerçants des achats fructueux. — Les économistes ont fait un grand nombre de ces déductions, mais ils ont eu le tort de trop généraliser leurs conclusions et d'appliquer les règles égoïstes du marchand à toutes les classes de la Société.

D'ailleurs l'empirisme seul est-il aussi incompétent que le prétend Stuart Mill?

Et d'abord que vaut l'objection de la pluralité des causes? La prospérité d'une nation peut tenir, dit Stuart Mill, à plusieurs causes, comme la sécurité, la richesse, la liberté, le bon gouvernement, la moralité publique, la culture générale. En supposant que deux nations

à système prohibitif soient prospères, il sera interdit de conclure que leur prospérité est due aux tarifs protecteurs, alors même qu'elles s'accorderaient seulement sur ce point. Car leur état de prospérité pourrait dépendre chez l'une, par exemple, du bon gouvernement, chez l'autre de l'excellence de la moralité publique.

D'abord « la prospérité d'une nation » est une expression vague et tout à fait impropre pour désigner un état déterminé. Prospérité est synonyme de bien et on sait combien cette notion du bien — si claire en apparence — est exposée à des interprétations diverses. Le bien est, suivant les écoles de moralistes, le plaisir, l'utile, l'altruisme, la pitié, l'impassibilité, la science, l'ascétisme, la soumission à l'autorité religieuse, l'amour de Dieu, etc. La prospérité présenterait suivant les mêmes points de vue la même diversité de sens, les mêmes oppositions radicales. Pour les Romains, la prospérité était de pouvoir mettre en ligne de bataille beaucoup de légions bien armées. Pour les Tyriens et les peuples adonnés au commerce, c'est d'établir des comptoirs dans toutes les contrées et de sillonner les mers de vaisseaux marchands. Les Israëlites et les nations où dominent les intérêts religieux voient la prospérité dans le maintien du culte, dans la rigoureuse observance des rites et dans la présence de quelque prophète inspiré. Jaloux de leur indépendance, les Suisses, depuis des siècles, ne mettent rien au-dessus de leur autonomie. Aux États-Unis, la puissance de l'industrie et le développement du commerce servent de mesure à la prospérité. — Au sujet de la question posée par Stuart Mill, le premier point serait donc de dissiper le vague du mot et de bien fixer la signification qu'on lui attribue.

Supposons que la diversité des vues cesse et que la prospérité, dont il s'agisse de rechercher les causes, soit l'abondance des richesses. Même ainsi réduite et déterminée, la question ne pourra cependant être résolue par la méthode de concordance, puisque la richesse nationale tient à des causes multiples. Un peuple peut s'enrichir par la conquête, par les tributs imposés aux vaincus, par l'étendue et la richesse des colonies, par le commerce, par l'industrie, par l'épargne et les qualités morales, par la sagesse du gouvernement ou même par les découvertes scientifiques et par le développement des arts. Tant qu'on considère une nation *dans son ensemble*, l'argumentation de Stuart Mill semble irréprochable et l'écueil de la pluralité des causes ne peut être évité.

Au contraire cette difficulté s'amoindrit et tend à disparaître à mesure qu'on porte l'analyse plus loin. La richesse nationale se compose de la richesse des différentes classes. Chacune de ces classes a des intérêts concordants ou distincts et opposés. Examinons-les successivement pour voir les effets produits sur chacune d'elles par le libre-échange ou le protectionnisme. Nous découvrirons ainsi que les mêmes classes sont affectées d'une façon analogue dans des circonstances identiques et faciles à déterminer. Enfin, pour arriver à

un résultat d'ensemble, il ne resterait plus qu'une balance à établir entre les deux groupes de classes — celles qui ont une perte à subir et celles qui ont des profits à réaliser. Pour reprendre l'exemple donné plus haut : « Le Traité (anglo-français) fut, dit M. Rambaud, bien ou mal accueilli par les producteurs français, suivant qu'il favorisait ou menaçait leur industrie. A Paris, à Lyon, à Bordeaux, à Cognac, par exemple, les producteurs d'articles de Paris, de soieries, de vins, d'alcools se réjouirent. A Rouen, à Lille, à Roubaix, à Mulhouse, les producteurs de tissus; ailleurs les producteurs de fer et d'acier s'inquiétèrent. Il y eut des régions libre-échangistes et des régions protectionnistes. Dans les unes comme dans les autres, si les producteurs n'étaient pas d'accord, les consommateurs étaient à peu près unanimes. Le traité de commerce permettait d'acheter les produits manufacturés d'Angleterre, les sucres et le café de ses colonies, à un bon marché jusqu'alors inconnu [1]».

Cet exemple montre avec une suffisante clarté la marche à suivre pour résoudre le problème posé par le logicien anglais.

Afin de pouvoir employer la méthode de concordance, il faudra analyser l'effet, c'est-à-dire examiner l'influence exercée par le régime nouveau sur les classes intéressées. L'avantage de cette analyse sera de déterminer avec exactitude la nature de l'effet. Ainsi on apprendra que les industries des tissus, du fer et de l'acier recevaient en France un dommage, dont l'étendue pourrait être mesurée par les statistiques.

Ce premier résultat acquis, la recherche de la cause ou de la loi deviendrait facile par les différentes méthodes expérimentales. Si toutes les conditions pour la fabrication des tissus, du fer et de l'acier restent les mêmes à l'exception d'une, c'est la nouvelle condition qui est la cause du changement. Voilà pour la méthode de différence. Quant à la méthode de concordance, elle serait applicable ainsi. Il faudrait réunir des cas variés où les industries souffrent du *même* mal : la difficulté d'écouler leurs produits. On trouverait que tous ces cas concordent par la présence d'une circonstance commune, la rencontre sur un même marché de produits similaires à des prix inférieurs. Plus la différence entre les prix est marquée et plus l'industrie inférieure se trouve menacée; si elle ne se transforme pas, elle meurt.

Pour le concours des causes, les difficultés ne sont pas en sociologie plus grandes que dans les autres sciences, mais à une condition toujours la même, c'est que les effets seront l'objet des analyses et des distinctions requises.

Deux cas peuvent se présenter : 1° ou les causes forment une série dont les termes dépendent de termes antérieurs; 2° ou elles forment un ensemble dont les parties agissent simultanément.

Si les causes sont disposées en série, la règle sera, comme pour les

1. *Civilisation contemporaine en France*, p. 700.

autres sciences, de remonter à partir de l'effet jusqu'à la cause initiale mais en prenant soin de parcourir tous les intermédiaires. Une locomotive se déplace sur les rails d'un chemin de fer et franchit en peu de temps des distances considérables. C'est un effet qui est dû au mouvement de rotation d'une ou de plusieurs paires de roues; ces roues sont actionnées par les mouvements de va-et-vient des bielles articulées à la tige d'un piston, tige guidée dans des glissières; le piston se meut d'un mouvement alternatif dans un cylindre de fonte, où arrivent tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, des jets de vapeur d'eau; cette vapeur est portée à une forte pression par la disposition d'une chaudière tubulaire à foyer interne. Toutes ces conditions sont également nécessaires pour la production de l'effet, et si parfois on dit que l'effet est dû à la vapeur, on sous-entend les autres causes, faciles à suppléer, pour appeler l'attention sur la puissance motrice de la vapeur. Point de difficulté pour les machines construites par l'industrie humaine, puisque la nature et le rôle de chacune des parties sont exactement connus. Mais en est-il de même pour les organismes et pour les sociétés? Avant Cl. Bernard, les physiologistes étaient assez enclins à penser que les phénomènes vitaux échappaient au déterminisme des faits physico-chimiques ou que du moins — si les lois existaient — il était impossible de les dégager au milieu de la complexité inextricable des actions et réactions organiques.

« Il est juste de dire sans doute, dit Cl. Bernard, que les parties constituantes de l'organisme sont inséparables physiologiquement les unes des autres et que toutes concourent à un résultat commun. Mais on ne saurait conclure de là qu'il ne faut pas analyser la machine vivante comme on analyse une machine brute dont toutes les parties ont également un rôle à remplir dans un ensemble[1]. » C'est ainsi que la nutrition, la respiration, les secrétions, la circulation sanguine, la mécanique des mouvements, les actions des muscles, l'excitation des centres nerveux, ont fait l'objet d'études distinctes. Puis chacune de ces études est divisée elle-même, l'idéal étant d'après Cl. Bernard de « décomposer successivement tous les phénomènes complexes en des phénomènes de plus en plus simples, jusqu'à leur réduction à deux seules conditions élémentaires, si c'est possible ». Soit par exemple la respiration dans les mammifères. Le fait initial est l'absorption de l'air atmosphérique et le rejet d'acide carbonique, d'azote, d'oxygène et de vapeur d'eau. Pour mieux faire ressortir l'analogie de cet exemple avec celui de la locomotive, suivons dans l'explication la même marche régressive. Les gaz rejetés dans l'atmosphère ont été chassés des bronches par le resserrement du poumon, qui se rétracte à la façon d'un ressort en vertu de sa propriété élastique; c'est là le mécanisme de l'expiration. Mais d'où venaient ces gaz? L'azote, qui semble n'avoir d'autre rôle que de moderer l'action de l'oxygène, vient de l'extérieur

1. *Introduction à la Médecine expérimentale*, p. 154.

et y retourne en même proportion. L'oxygène vient de l'extérieur, mais la quantité rejetée est inférieure à celle qui a été absorbée. Quant à l'acide carbonique et à la vapeur d'eau qui saturent l'air expiré, ils sont le produit de réactions internes. Lesquelles? — La vapeur d'eau vient pour une faible partie de la combinaison de l'oxygène avec l'hydrogène des éléments organiques, mais la plus grande quantité tient au phénomène physique appelé la transpiration pulmonaire. Enfin l'acide carbonique est le résultat de l'oxydation du carbone contenu dans le sang, oxydation qui s'est produite quand l'oxygène et le sang se sont trouvés en présence dans les cellules pulmonaires. Il ne reste plus qu'à expliquer cette rencontre. Elle a lieu d'un côté par l'inspiration de l'air atmosphérique — le phénomène initial —, de l'autre par l'apport du sang veineux répandu dans toutes les parties du poumon par les artérioles de l'artère pulmonaire.

La régression dans les sciences sociales, pratiquée d'une façon analogue, aura chance de découvrir l'enchaînement des causes.

L'industrie métallurgique française eut à souffrir du traité de commerce conclu avec l'Angleterre. A quelle série de causes faut-il rapporter cette crise? Tout d'abord il faut déterminer exactement la nature de l'effet sur lequel porte la recherche. La crise consista en industriels ruinés, en usines fermées, en ouvriers congédiés, privés de leurs ressources ordinaires et par suite se trouvant eux et leurs familles dans une situation misérable. Les petites usines se fermèrent parce que les commandes habituelles firent défaut. — Les commandes cessèrent parce que les commerçants purent s'adresser aux industriels anglais. — Et enfin ces commerçants donnèrent la préférence aux produits anglais, parce que ces produits étaient à meilleur marché et permettaient ainsi de réaliser de plus grands bénéfices. Nous arrivons ainsi à la loi qui régit le genre d'activité propre aux commerçants : dans la classe des commerçants le motif économique domine; ou, c'est le désir du plus grand gain qui est la règle souveraine des transactions commerciales.

L'étude des maladies virulentes a montré comment des affections, en apparence spontanées, étaient dues en réalité à des spores restées longtemps inactives, mais qui s'étaient développées dès qu'elles avaient rencontré un terrain favorable. Ainsi, si une épizootie se déclare dans une région, la cause est une épidémie ancienne qui a survécu latente, grâce à la persistance des germes. De même en Sociologie. L'effet peut être très éloigné de la cause, mais par une observation sagace on peut découvrir le lien plus ou moins obscur qui rattache l'effet à son origine lointaine. Ce lien n'a du reste rien de mystérieux. Il consiste en des usages qui se transmettent à travers les générations en restant les mêmes dans leurs formes extérieures, mais dont la signification se perd en se dégradant de plus en plus avec le temps. Ou encore une idée reste longtemps enfouie dans les livres sans influence et sans action. Mais qu'elle vienne à pénétrer

dans un esprit fécond, elle reprend des forces nouvelles. Par une sorte de contagion heureuse ou funeste suivant le cas, elle s'insinue dans une foule d'autres esprits et oriente les volontés dans un sens nouveau. C'est une idée perdue dans quelque fragment du pythagoricien Philolaüs, qui inspira à Copernic son hypothèse du mouvement de la terre. C'est la Bible vulgarisée par Luther et Calvin, qui provoqua le mouvement de la Réforme. Ce sont les républiques anciennes qui ont servi de modèle aux politiques de la Révolution.

Une remarque à ce sujet. Lorsqu'un changement provient de l'initiative individuelle, il n'appartient à la sociologie qu'au moment où il se répand dans la société par imitation ou contrainte. Tant qu'il n'existe qu'à l'état d'idée ou de projet dans une conscience, c'est à la psychologie qu'il appartiendra d'en expliquer la genèse dans l'esprit supérieur. Mais cette genèse est obscure et, si les découvertes du génie ont sans doute leurs causes déterminantes, ces causes sont trop nombreuses, trop variées et trop obscures pour être réduites en formules. (Par là il se glisse dans l'histoire et dans les sciences sociales une part de contingence que nous avons reconnue.)

Mais l'idée lancée, elle se répand dans certains milieux favorables à son éclosion, ou au contraire rencontre des obstacles dans d'autres milieux réfractaires. Les classes sociales peuvent être comparées aux espèces vivantes. Et, comme celles-ci sont accessibles aux microbes ou parviennent par une immunité naturelle ou acquise à repousser leurs attaques, de même en présence d'une nouveauté les divers groupes sociaux se comportent suivant leurs répulsions ou leurs tendances propres.

Le problème de diffusion devient alors de nature sociologique. Pourquoi, par exemple, tel acte accompli en religion dans un but déterminé s'est-il dégradé, a perdu sa signification primitive et s'est transformé en un symbole obscur et muet? Soit, pour préciser, l'eau bénite que les catholiques touchent du bout des doigts à l'entrée des églises et avec laquelle ils font le signe de la croix. Autrefois ce geste passait pour avoir une vertu purificatrice. Aujourd'hui c'est un simple acte de déférence ou de vague piété; chez beaucoup c'est un acte machinal. La cause du changement réside dans les prêtres qui, dans leurs instructions, évitent de s'appesantir — ainsi qu'ils le faisaient au moyen âge — sur la présence toujours menaçante du démon. Et ils agissent ainsi parce qu'ils savent combien les croyances anciennes ont de peine à lutter contre les progrès scientifiques. La solution se trouve dans la connaissance des dispositions actuelles de la classe sacerdotale. De sorte qu'on aboutit, comme précédemment, au problème qui consiste à déterminer le type propre à une classe. Nous verrons dans une autre partie la façon de résoudre le plus correctement possible ce problème, dont la solution peut servir de clé à une foule de difficultés.

La résolution en causes spéciales est réalisable par voie expérimen-

tale, quand ces causes agissent successivement et que chacune est déterminée par l'action des causes antérieures. Mais le nœud pourra-t-il être ainsi dénoué dans le deuxième cas, celui du concours des causes; c'est-à-dire du cas où elles agissent simultanément pour la production d'un seul effet?

Les auteurs modernes ont beaucoup insisté sur la solidarité qui unit les différentes parties de la société, solidarité si grande que l'une quelconque reçoit l'influence de toutes les autres. « Chacun des éléments sociaux, dit A. Comte [1], cessant d'être envisagé d'une manière absolue et indépendante, doit toujours être conçu comme relatif à tous les autres, avec lesquels une solidarité fondamentale doit sans cesse le combiner intimement. » De là ces comparaisons si fréquentes entre les sociétés et les êtres vivants où chaque organe est uni avec les autres dans des corrélations si étroites, qu'il est lentement façonné par eux et que sa forme devient ainsi capable de révéler la nature et les fonctions de tous les autres.

En supposant que la société soit divisée en ses différentes classes considérées comme autant d'organes doués de fonctions spéciales, il faut, pour expliquer la nature de ces classes, tenir compte de toutes les influences concourantes que les autres classes ont exercées sur chacune. Ainsi — pour reprendre l'exemple donné plus haut — l'industrie métallurgique est affectée, dans chaque pays et aux diverses époques, par des causes nombreuses, et à son tour elle modifie les autres états sociaux. Les influences qu'elle subit sont : 1° d'ordre matériel : la richesse des minerais, l'abondance du bois et de la houille dans la même région, la facilité des voies de communication...; 2° de nature sociale : la qualité des ouvriers, le prix de la main-d'œuvre, l'organisation du travail, l'habileté des directeurs; les capitaux; l'état des mœurs et de la religion; la forme du gouvernement, les lois civiles et politiques; 3° de nature internationale : le libre-échange ou le protectionnisme, la concurrence, l'imitation ou la contrainte à la suite d'une défaite. Comment se reconnaître au milieu d'une pareille complexité et distinguer ce qui appartient à chacun de ces éléments dans la production de l'effet? C'est en procédant par analyse et en déterminant la loi qui régit chaque genre d'influence, ainsi que cela a lieu en physiologie. Aucune difficulté pour les conditions matérielles : la prospérité sera — toutes choses égales d'ailleurs — d'autant plus grande que les minerais seront plus riches, le combustible moins cher et à une plus grande proximité. Pour les influences sociales, il faut examiner les conditions immédiates de la production : le travail ou mieux les ouvriers; la direction ou les patrons; les capitaux ou les bailleurs de fonds. Car les autres influences ne se font sentir que par l'action qu'elles exercent sur ces agents directs de l'industrie métallurgique. Nous sommes conduits de nouveau à résoudre ce problème vraiment

1. *Cours de philosophie positive*, t. IV, p. 256.

fondamental en sociologie : Comment tracer le type d'une classe sociale, par exemple, de l'ouvrier, du patron, du capitaliste? Et comment suivre les modifications de ce type d'après l'action exercée par les autres classes?

Cependant, alors même que ces difficultés seraient levées, le problème propre au concours de causes ne pourrait être résolu par la méthode expérimentale. Par la simple comparaison de cas variés il semble impossible d'attribuer avec quelque précision la part qui revient à chaque agent dans la production de l'effet. Par exemple la décadence de l'industrie métallurgique peut être due aux exigences exagérées des ouvriers, à l'insuffisance des connaissances techniques chez les directeurs ou à la faiblesse des capitaux employés. Et comme toutes ces causes peuvent agir dans les proportions les plus variées, la régression de l'effet à ces causes est impraticable.

L'expérience demande alors à être complétée par la déduction, qui suit une marche inverse. Au lieu de partir de l'effet pour aller aux causes productrices, le savant part des causes, agents et forces, qu'il suppose engagées dans une action commune pour la réalisation de l'effet étudié ; il unit ensuite ces causes et les combine de telle sorte que les influences inhérentes à chacune donnent précisément l'effet comme résultante.

Le succès de cette opération est subordonné à cette triple condition : 1° que les lois primaires soient exactes ; 2° que le raisonnement qui les associe soit correct, 3° que le résultat soit contrôlé par l'expérience.

Les lois primaires s'obtiennent par l'analyse. Si les agents formaient un faisceau indissoluble, les lois qui régissent leur activité resteraient toujours problématiques. Mais le propre de la science est précisément de rivaliser de subtilité avec la nature et, par des abstractions aussi habiles que prudentes, d'arriver jusqu'à la trame des faits pour découvrir dans les éléments la raison des ensembles.

C'est en géométrie que cette marche a d'abord été suivie, et avec le succès que l'on sait. Ainsi le géomètre fixe dans une définition l'idée de la perpendiculaire, puis il en étudie la propriété fondamentale, à savoir qu'elle est plus courte que les obliques partant de son sommet et aboutissant à la même droite. Partout où il rencontrera des perpendiculaires, il sera assuré — sans avoir besoin d'une nouvelle démonstration — de la constance du rapport une fois découvert.

L'erreur des auteurs, qui se sont efforcés de transporter la méthode mathématique dans les sciences sociales, tient à une double illusion. La première — qui a été signalée plus haut — vient d'une généralisation portée à l'excès, généralisation si excessive que, sous prétexte d'une plus grande précision, on appauvrit la nature de l'homme, on la dépouille de la multiplicité de ses atributs et on la réduit vraiment à l'état de fantôme, sans vie et sans réalité. — La seconde illusion consiste à considérer l'activité humaine comme étant exclusivement déterminée par *un* motif. Pour Hobbes, c'est la peur qui, partout et

dans toutes les circonstances, dirige la conduite, et, pour Bentham, c'est l'intérêt. Mais quel que soit ce motif unique, le sophisme est le même. Les démonstrations prennent une apparente rigueur, mais cela aux dépens de la vérité. Car le propre non seulement des hommes ou des animaux mais de tous les êtres réels est de manifester leur activité d'une façon variée, suivant le genre d'influences qu'ils subissent. Ce ne sont pas des essences absolues, fixes et immobiles comme les figures de géométrie. La perpendiculaire est toujours une droite, qui par sa rencontre avec une autre forme deux angles droits, et elle ne pourrait perdre cette propriété sans être en même temps détruite. Cette rigidité n'existe ni en physique, ni en biologie, ni dans les sciences sociales. Ainsi le fer se dilate par la chaleur, il s'oxyde à l'humidité, il s'aimante sous l'action d'un courant, il se transforme en fonte et en acier par son union avec de petites quantités de carbone et de silicium; le phosphore le rend cassant à froid, le soufre et l'arsenic lui donnent la propriété de casser à chaud... Un organisme est le siège de propriétés très diverses. Par ses racines une plante emprunte au sol de l'eau, de l'ammoniaque et des sels; la chlorophylle des feuilles, sous l'influence de la radiation solaire, décompose l'acide carbonique emprunté à l'atmosphère et fixe le carbone dans les tissus; la fleur, à la lumière comme à l'obscurité, absorbe de l'oxygène et élimine l'acide carbonique qui résulte d'une combustion lente des composés organiques. — L'animal n'est pas seulement doué des fonctions végétatives, mais il a des sensations, des désirs, de la mémoire; il se meut dans l'espace et agit poussé par la faim ou la soif, attiré par le plaisir, retenu par l'idée d'une souffrance, emporté par la peur; il varie avec l'âge, d'après ses habitudes et d'après son genre de vie, domestique ou sauvage. — Pour l'homme la variété de ses actions est encore plus grande, et tour à tour les motifs les plus divers dominent sa conduite. Un mendiant a pour préoccupation exclusive de satisfaire les besoins les plus urgents : obtenir des aliments grossiers, se défendre du froid, trouver un gîte, éviter les maladies. Le noble Hidalgo supporte stoïquement la misère et s'impose sans regret les plus dures privations, heureux pourvu qu'il fasse illusion sur son indigence. Le soldat, fier de sa force et de son courage, n'hésite pas à affronter le danger; devant le péril la femme pleure et prie. Le commerçant songe continuellement aux moyens de multiplier ses gains; le vrai moine abandonne ses richesses, vit de racines, se mortifie et, persuadé de la vanité des œuvres humaines, il arrose le bâton desséché qu'il a planté dans le sol. Les Quakers visent surtout à l'indépendance; les Jésuites passent pour avoir l'amour du pouvoir : dédaigneux de la réputation personnelle, ils sont satisfaits pourvu que leur ordre triomphe et qu'ils parviennent à soumettre les autres classes, en les pliant à leurs idées et à leurs desseins. Le savant s'attache à la vérité; sa grande ambition est d'accroître de quelque parcelle le domaine scientifique. L'industriel ne s'intéresse qu'aux applications pratiques de la science, et

l'artiste, attiré par la beauté, en poursuit partout la réalisation, se faisant créateur des belles formes, des harmonies et des émotions esthétiques. Voilà bien des motifs différents et il n'est pas étonnant que les auteurs, qui pour suivre la méthode géométrique ont méconnu cette variété, ne soient arrivés à des conclusions inacceptables.

Si la déduction est possible dans les sciences sociales, ce n'est donc que sous la forme qu'elle prend dans les sciences de la nature. Or, pour arriver aux lois primaires en physique et en biologie, il faut étudier séparément les différentes propriétés des corps, la pesanteur, la chaleur, l'électricité, le magnétisme, et, quand il s'agit des organismes, résoudre ces ensembles en leurs parties composantes. L'opération consiste alors à isoler chaque élément, à déterminer sa nature et à découvrir son action propre. Ainsi dans un être vivant, on étudie chaque appareil, c'est-à-dire l'ensemble des parties qui exécutent de concert une fonction; puis, décomposant à leur tour ces appareils, on s'attache à la connaissance des différents organes; enfin, l'analyse étant encore poussée plus loin, on arrive aux divers ordres des tissus qui ont chacun une forme propre et sont le siège d'une activité spéciale.

C'est donc par l'analyse, et par une analyse poussée jusqu'aux éléments vrais de la société, que le savant parviendra à résoudre la première difficulté relative au problème de la déduction : découverte des lois primaires.

Il semble que jusqu'à présent cette analyse ait été faite sans méthode et sans une conscience bien nette de la valeur insuffisante des prémisses. — Les anthropologistes se sont occupés surtout de rattacher à la race ou à un ensemble de caractères physiques déterminés les tendances de la sensibilité, les aptitudes intellectuelles, les qualités du caractère et les dispositions actives. Mais ils ne tiennent pas compte des influences modificatrices comme le milieu, l'éducation et surtout le genre de vie; ils méconnaissent la plasticité de l'esprit humain et ils arrivent à des conclusions trop absolues, conclusions qui sont le plus souvent en pleine contradiction avec la réalité. — Les économistes ont fait tout graviter autour de l'intérêt, soumettant toute l'activité humaine à cette loi unique et dominatrice : la loi de l'offre et de la demande. Mais c'est composer une société exclusivement de marchands et méconnaître les motifs d'ordre étranger à l'intérêt, qui règlent la conduite propre de beaucoup d'autres classes sociales. — Taine a eu le mérite de ne pas réduire — sous prétexte de simplicité et de rigueur — toutes les sources d'activité à une seule, et, dans ses explications des phénomènes sociaux, il fait entrer en ligne de compte trois facteurs : la race, le milieu et le moment. Cette analyse déjà plus complète, appliquée à la littérature, à l'art et aux sociétés, sert de fil directeur au milieu de la multiplicité infinie des phénomènes à étudier; elle permet de tracer les lignes générales et de mettre en lumière des caractères saillants. Mais elle a le tort de ne pas serrer la réalité

d'assez près, condamnée à la rigidité systématique par la notion de race, que Taine considérait faussement comme une entité absolue et immuable. Les deux notions, le milieu et le moment, présentent un plus grand intérêt scientifique, à cette condition de les décomposer nettement en leurs éléments et de montrer le rôle de chacun d'eux. C'est d'ailleurs dans cette voie analytique que Taine s'était engagé de plus en plus.

Quels sont pour nous les principes fondamentaux de l'analyse destinée à fournir les lois primaires? Il faut : 1° décomposer la société en ses différentes classes; 2° étudier les tendances caractéristiques de chaque classe, tendances déterminées par ses besoins, ses désirs, ses sentiments, ses connaissances, ses idées, ses moyens d'action propres (comme la force, la puissance mystique ou la contrainte légale) et enfin par ses habitudes et ses traditions; 3° étudier les diverses influences capables de modifier ces tendances, influences qui naissent de l'action des autres classes — comme le gouvernement, la puissance religieuse, les classes rivales, hostiles, supérieures ou subordonnées; puis des choses — comme le milieu naturel avec sa faune, sa flore, ses mines, ses rivages, la richesse ou la pauvreté de son sol; et comme le milieu modifié par l'industrie humaine avec tout l'ensemble des produits accumulés depuis des époques très reculées. Ces produits ont une importance très considérable, puisqu'ils comprennent l'aménagement du sol, la fabrication des outils et des machines, les fortifications et les travaux de défense, l'établissement des routes, canaux et chemins de fer; la réserve des métaux précieux qui servent de monnaie; les livres où sont consignées les œuvres scientifiques, historiques et littéraires; les collections de tableaux et de statues; les traditions religieuses et les recueils de lois; 4° à ces influences il faudrait encore ajouter celles qui proviennent des relations avec les autres peuples.

Mais on comprend que ces influences n'ont pas toutes la même valeur et que suivant les cas beaucoup seraient négligeables, parce que leur action serait trop incertaine ou trop faible. Il faut surtout s'attacher au point central qui est la notion de classe. Quant aux autres influences, elles ressemblent parfois à ces cercles formés sur l'eau par la chute d'une pierre, cercles qui vont sans cesse en s'élargissant et finissent par une ride imperceptible.

Quand les lois primaires sont découvertes, il faut les unir par le raisonnement, de façon que leur résultante corresponde à la réalité étudiée.

Cela n'est possible qu'à la condition que chacune des lois élémentaires se comporte dans cette union comme si elle était seule, c'est-à-dire que chaque cause produise son effet d'une façon indépendante. En un mot, suivant le langage usité, il faut qu'il y ait non synthèse chimique mais simple composition des causes. Dans le cas de synthèse chimique, la déduction est inapplicable, parce que dans l'effet total

n'apparait pas la part d'effet qui revient aux corps composants. Ainsi, quand le chimiste combine l'oxygène et l'hydrogène sous l'influence de l'étincelle électrique, il constate le résultat, mais il se trouvait incapable de le prédire d'avance par la seule considération des corps simples et de la nature de l'agent.

La mécanique se prête le mieux à la déduction, parce que les forces productrices du mouvement conservent toujours leur action propre, de sorte que la résultante est la somme algébrique de tous les mouvements simples. Dans sa révolution autour du Soleil, la Terre décrit une courbe elliptique dont tous les points sont — pour chaque unité de temps — déterminés par le concours des deux forces tangentielle et attractive, comme ils le seraient par l'action séparée et successive de ces deux forces. La réflexion dans les miroirs sphériques est un autre exemple de composition des causes. Si l'on connait ces lois élémentaires : 1° que l'angle d'incidence est égal à l'angle de réflexion; 2° que la réflexion se fait dans le plan formé par le rayon incident et la normale; 3° que chaque point de la sphère peut être considéré comme une petite surface dont la normale passe par le centre; si, d'un autre côté, on suppose que les rayons lumineux sont parallèles à l'axe du miroir, on pourra en conclure qu'ils viendront tous se concentrer en un point, le foyer; point situé environ au milieu de la ligne qui joint le sommet du miroir à son centre. — En biologie, la composition des causes trouve aussi sa place et, à mesure que les lois élémentaires sont mieux connues, la prévision d'effets combinés devient plus certaine. Pourquoi, par exemple, les différentes parties du corps humain sont-elles à une température plus élevée que le milieu ambiant? On pourrait l'expliquer par le concours des causes suivantes : 1° combinaison de l'oxygène avec le carbone et l'hydrogène du sang; 2° circulation sanguine due aux mouvements de diastole et de systole du cœur, à la tunique élastique des artères et aux valvules des veines.

Ce qui est possible dans les sciences de la nature, est-il réalisable dans les sciences sociales? — Il me semble qu'à cette question on puisse faire une réponse affirmative. Soit ce problème social à résoudre : Quelles sont les causes des grèves ouvrières?

La grève est une détermination collective de suspendre le travail et de maintenir ce chômage volontaire tant que le patron ne consent pas aux réformes demandées. Voici l'ensemble des conditions dont la réunion semble nécessaire à la production de ce trouble économique.

1° *L'imitation.* De même que les individus sont portés à imiter leurs semblables, les collectivités de même nature ont aussi une tendance à se copier. Plus un fait est fréquent, plus il a de chances de se répéter. La réalité en effet frappe vivement l'esprit et, quand les exemples sont multipliés, elle donne à l'idée plus de profondeur et de force. C'est une autre loi de l'esprit que l'idée s'accompagne d'une tendance à sa propre réalisation et que cette tendance est en raison directe de la force de l'idée.

2° *Le caractère ouvrier*. Le caractère c'est la façon de comprendre les choses, de sentir et de vouloir. Aux époques de grève, les ouvriers des ateliers et des usines sont persuadés qu'ils sont victimes de l'exploitation patronale. Le sentiment des injustices subies et de leurs souffrances est rendu plus aigu : *a.* par le contraste de leur situation misérable avec l'opulence du chef de l'entreprise; *b.* par la peinture de leurs maux, peinture faite avec force et habileté dans des réunions publiques ou secrètes soit par des camarades, soit par des orateurs amis ou influents; *c.* par la lecture des journaux et des brochures. Quand le mal est vivement senti, il conduit naturellement à chercher les moyens les plus propres à l'adoucir. C'est ici que l'imitation joue son rôle en suggérant le moyen le plus souvent employé, la grève, qui a souvent réussi à améliorer le sort des travailleurs et à punir les patrons en menaçant la prospérité de leur industrie et qui présente ainsi un double avantage : son bien et le mal de l'ennemi. — Au point de vue de la volonté, l'ouvrier qui travaille en compagnie de beaucoup d'autres contracte un esprit de solidarité qui lui enlève en partie la maîtrise de soi. Il devient imprévoyant, impulsif, aveugle, quand il se trouve au milieu de ses camarades. C'est l'effet de la loi de *contagion dans les foules* : la passion, dont les signes apparaissent de toutes parts, fait irruption dans chacun et, par une sorte d'accumulation réciproque, s'amplifie, s'exagère et devient — même chez les plus paisibles — capable des plus grandes violences. Quand la lutte est engagée, il la soutient avec courage parce qu'il a l'habitude des privations et que son *honneur* — tel qu'il est compris dans les milieux ouvriers — lui interdit de céder.

3° *Rôle de la femme et des enfants*. Les femmes, qui participent aux travaux des hommes et qui ont l'occasion de s'assembler, partagent les passions des grévistes et même sont entraînées à de plus grandes violences. Au contraire les femmes qui vivent seules dans leur intérieur occupées aux soins du ménage, sont pacifiques : ce sont elles qui, dans la grève récente des facteurs, ont été les agents les plus efficaces du rétablissement de l'ordre.

Voilà les causes intimes, celles qui viennent de la nature même de l'ouvrier et de son genre de vie. Mais à ces causes il faut en ajouter d'autres qui sont plus extérieures.

4° Les facilités ou les obstacles des *lois*. Depuis que les coalitions ouvrières et les syndicats sont autorisés, les grèves sont devenues un fait commun et presque journalier.

5° Les influences favorables ou hostiles *des autres classes*. Les prêtres, privés maintenant d'autorité, ont peu ou plutôt pas d'action sur les décisions des ouvriers. Les députés, journalistes et économistes libertaires préconisent la grève et favorisent ainsi son éclosion fréquente. Les classes, dont les intérêts sont lésés, sont au contraire disposées à la résistance : les patrons, les entrepreneurs, les chefs d'industrie s'unissent entre eux et forment des syndicats de défense.

6° *L'occasion*. Enfin toutes ces influences réunies ne sont pas suffisantes pour déterminer l'acte de révolte, mais elles ont besoin de se compléter par quelque circonstance additionnelle qui augmente l'irritation générale et provoque la rupture. Cette cause tient à quelque événement particulier, comme le renvoi injuste d'un ouvrier, la rigueur excessive d'un contre-maître, une baisse de salaires, l'arrivée de meneurs ardents et habiles. Mais — ainsi qu'on l'a déjà dit — ces événements particuliers échappent, par leur nature même, à la prévision scientifique. Ils constituent par leur contingence un élément réfractaire à la science qu'il ne faut pas hésiter à reconnaître.

Voilà la première partie du raisonnement déductif. Mais le raisonnement pur, alors même qu'il paraît s'appuyer sur des vérités certaines, est exposé trop souvent à l'erreur pour qu'on puisse s'y fier exclusivement. Il demande à être contrôlé par l'observation des faits. Dans son roman de *Germinal*, M. Zola s'est arrêté au premier stade du raisonnement et n'a donné comme causes de la grève que des conceptions ou des hypothèses, qui n'ont pas subi suffisamment l'épreuve de l'expérience. L'avantage de cette étude est de présenter une sorte de schème de la vie des mineurs et de mettre en présence et en action — dans une peinture vivante — tous les éléments qui concourent ensemble à la production d'un état ou d'une crise. Un autre avantage est de mettre en relief les côtés moraux et les influences psychiques, choses qui échappent aux prises de la statistique et qui ne tombent pas sous les mesures positives. Par contre l'imperfection de cette méthode est que la base du raisonnement est hypothétique et qu'en outre l'exposition reste trop particulière. A l'imitation des sciences de la nature, il convient donc de multiplier les observations afin : 1° de s'assurer de la rectitude des lois primaires; 2° de rectifier le raisonnement en l'amenant à correspondre exactement à la réalité.

Dans toute étude le premier soin doit être de fixer l'*objet de la recherche*, c'est-à-dire la matière que la science doit élaborer de façon à la plier aux exigences de l'esprit, mais sans que les modifications altèrent trop la réalité et donnent des conceptions ou des lois inapplicables. Il ne s'agit pas de construire une société utopique où les hommes sont tous pourvus de qualités qui appartiennent à peine à une élite : c'est là un roman ou tout au plus une œuvre qui n'a que les apparences de la science. Il ne s'agit pas non plus de poursuivre ces fantômes insaisissables qu'on décore de noms pompeux, comme « l'âme des peuples et le génie des nations ». Les études sur les races humaines ont un aspect plus scientifique; mais les relations, que des anthropologistes ont cherché à établir entre les caractères physiques et les caractères moraux, ne sont souvent que des coïncidences sujettes à trop d'exceptions pour être érigées en lois. Quant à la stabilité des caractères moraux, qui sert de fondement à la théorie de Taine, elle n'est ni aussi forte ni aussi répandue dans un peuple que l'émi-

nent philosophe l'a soutenu. Enfin les discussions sur l'essence des sociétés, sur l'hyperorganisme de Schoeffle ou le Grand Être de Comte ont pour moindre défaut d'être superflues. La seule chose qui importe, parce que seule elle semble fournir une base solide à la science, ce sont les *faits*, les *événements réels* dont les sociétés sont le théâtre continuel.

Mais ici de grandes difficultés se présentent, et c'est la possibilité même d'une science sociale qui est mise en question. D'abord le savant — qui ne dispose pas de l'expérimentation — ne peut produire des faits sociaux dans les conditions les plus favorables pour démasquer la nature, le nombre et l'intensité des causes qui les déterminent. Il est réduit à l'observation et même, en tout ce qui concerne les faits éloignés, soit dans le temps, soit dans l'espace — c'est-à-dire pour la majeure partie de son étude —, il doit se borner à l'observation indirecte, aux témoignages des historiens. Mais supposons les faits recueillis en nombre suffisant, le plus grand obstacle n'est pas surmonté, car l'érudition n'est pas la science. Loin de là, l'accumulation des documents historiques menace de devenir un inextricable fatras, si les généralisations scientifiques n'y introduisent de l'ordre et n'y jettent de la lumière. La question capitale revient donc plus pressante que jamais : existe-t-il vraiment des lois qui enchaînent les faits sociaux suivant des rapports constants de coexistence et de succession? Les apparences sont tout d'abord contraires. Controverses incessantes, oppositions radicales, contradictions formelles, voilà ce qui frappe les yeux et qui incline non les moins sages au scepticisme. « Savoir c'est prévoir », et les plus fins politiques, quand ils se mêlent de prophétiser, reçoivent des événements les démentis les plus indiscutables. Ces luttes de doctrines et ces fausses prévisions prouvent évidemment que la science n'est pas encore faite, elles ne prouvent pas qu'elle n'est pas faisable. Toute science à ses débuts doit traverser cet état chaotique, et il ne faut pas espérer que la science sociale — la plus importante mais aussi la plus difficile de toutes — fasse exception à cette règle. Mais on insiste et, pour prouver que la vie sociale ne peut être emprisonnée dans de rigides formules, on s'appuie sur la liberté humaine, liberté absolument réfractaire à la constance des lois, c'est-à-dire à la part de nécessité qui s'y trouve impliquée. Nier la liberté et se réclamer du déterminisme universel, qui régit le monde moral non moins que le monde physique, ne serait pas sortir d'embarras. Car les conditions qui déterminent la conduite individuelle dans les circonstances variées de la vie sont si multiples, et parfois si délicates et si subtiles, que leur dénombrement exact serait le plus souvent impraticable. De plus, fût-il possible, la connaissance en serait de peu d'utilité. Car suivant les personnes, les temps, les sociétés et les circonstances, les motifs de la conduite sont si divers qu'ils ne sauraient être réduits à un petit nombre de lois générales. Une ressource se présente encore, et plu-

sieurs savants n'ont pas hésité à s'en servir : c'est de nier l'influence des grands hommes ou simplement des individualités marquantes sur la marche de la société. Les hautes personnalités ressembleraient aux aiguilles d'une horloge qui marquent l'heure sur le cadran : elles n'impriment pas le mouvement mais le reçoivent de forces qui résident dans les masses populaires. Malgré toutes les dépenses d'esprit faites pour la defendre, cette thèse est inadmissible. Dire — pour ne citer qu'un exemple — que Napoleon n'est pour rien dans les victoires de la République et de l'Empire et qu'elles auraient été aussi bien remportees sans lui semble une proposition si contraire à la réalité, qu'elle constitue à elle seule une erreur capable de déconsidérer tout le système. Il faut donc reconnaitre qu'il y a — sinon en fait, du moins pour nous au point de vue de la connaissance — une part de contingence. Ni la conduite des individus, ni la destinée des sociétés, ni l'avenir de l'humanité ne se prêtent à des prévisions certaines et par suite ils se refusent à entrer dans le domaine scientifique.

Que reste-t-il donc comme matière propre à la science ? Nous répondons : les *Classes sociales*. Ces différents groupes composent la société et comprennent, chacun, tous les individus qui — sauf de légers écarts dont il est permis par l'abstraction de ne pas tenir compte — ont reçu la même education, se sont développés dans des milieux semblables, mènent le même genre de vie, contractent les mêmes habitudes, prennent des façons analogues de sentir et de penser et se comportent de même dans des circonstances semblables. Ici nous sommes sur un terrain solide, où l'on peut dans ses investigations poursuivre autre chose que des entités métaphysiques. De plus la liberté cesse d'être un obstacle. Car si les hautes personnalités suivent des voies nouvelles, la masse est routinière et, quand les individus ordinaires sont soumis à la pression des mêmes événements et circonstances, ils reçoivent une empreinte commune. C'est cette empreinte commune qu'il s'agit de dégager dans chaque classe pour la création du *type* propre à la caractériser.

On évite ainsi la vague généralité où se complait la psychologie de l'homme abstrait, psychologie dont le défaut est — pour vouloir s'appliquer à toute l'humanité, hommes, femmes, vieillards, enfants, civilisés, sauvages, modernes et anciens — de ne pouvoir s'appliquer précisément à personne.

Le type d'une classe n'est pas invariable. Et cela se comprend. Puisque les types sont en partie le produit du genre de vie et des circonstances, les traits du caractère persisteront à travers les âges et les sociétes tant que le milieu et l'activité resteront identiques. Au contraire, des modifications importantes dans le milieu feront sentir leur contre-coup dans la physionomie morale ou même physique du type. — Une comparaison entre les types de même nature permettra d'établir des rapports de subordination entre les différents caractères

réunis dans la notion générale et, comme en histoire naturelle, on accordera la prééminence aux caractères plus constants et plus généraux.

Puis les classes agissent les unes sur les autres, elles exercent des influences modificatrices et sont à leur tour le siège de réactions. Lorsque les traits propres à chaque classe sont nettement déterminés dans une notion générale et en quelque sorte concrétisés dans un type, il devient possible de constater entre elles des rapports définis qui sont les vraies lois sociales. On entrevoit même la possibilité d'aller plus loin. Lorsque l'anatomie des sociétés aura été faite avec un degré suffisant d'exactitude; lorsque les organes, leurs fonctions propres et leurs relations mutuelles seront connues avec la précision obtenue dans les sciences de la nature, la science sociale sera sans doute en mesure de classer les sociétés elles-mêmes et d'étudier avec des chances sérieuses de succès leurs actions et réactions mutuelles. En un mot elle pourra procéder suivant l'ordre de complexité croissante et, après avoir étudié les classes qui sont les éléments simples des sociétés, elle abordera l'étude de ces groupes complexes que sont les sociétés. C'est la marche suivie en chimie, où l'étude des composés organiques ne vient qu'en dernier lieu et ne peut aboutir qu'après une connaissance précise des corps simples.

On arrive à des conclusions semblables, si l'on examine les difficultés soulevées par les logiciens et en particulier par Stuart Mill. Suivant l'auteur anglais, les méthodes pratiquées avec tant de succès dans les sciences de la nature sont toutes impraticables en sociologie. — D'abord ces impossibilités qu'on établit *à priori* et qu'on prétend absolues disparaissent souvent avec le temps et à l'aide de conceptions nouvelles. — En fait les objections de Stuart Mill n'ont point paru insurmontables. Toutes les difficultés qu'il accumule tiennent au fond à cette fausse idée de l'unité d'un peuple, unité qui ne comporterait aucune division et qui, si elle était réelle, empêcherait en effet le savant de former des notions précises et d'établir des lois rigoureuses. Ces difficultés s'évanouissent, dès qu'on résout les nations en leurs éléments : *les classes sociales*.

Arthur Bauer.

REVUE GÉNÉRALE

SOCIOLOGIE ET SCIENCE POLITIQUE

Adolphe Coste, *L'expérience des peuples et les prévisions qu'elle autorise*, 1 vol. in-8, xii-618 pages. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Félix Alcan, éditeur, Paris, 1900. — Achille Loria, *La sociologia. Il suo compito. Le sue scuole. I suoi recenti progressi*, brochure de 192 pages. Vérone, Padoue, Drucker frères, 1901. — Adolpho Posada, *Ciencia politica*, 1 vol. in-12, xi-164 pages. Barcelone, Manuel Soler, 1901. — Émile Faguet, *Problèmes politiques du temps présent*, 1 vol. in-8, xxi-329 pages. Paris, Armand Colin, 1901. — Emile Boutmy, *Essai d'une psychologie politique du peuple anglais au XIXe siècle*, 1 vol. in-8, xxix-455 pages. Paris, Armand Colin, 1901.

La science politique a été, non moins que la philosophie de l'histoire ou la statistique morale, une des sources de la sociologie. Mais tandis que la politique cherchait à connaître les causes finales de l'État et du gouvernement, la sociologie cherchait des lois d'où l'on pût déduire les règles de l'action. En politique prédominait donc le point de vue subjectif et idéologique, en sociologie le point de vue objectif et naturaliste. Sans doute il y a eu au xviiie siècle une politique objective, celle de Montesquieu qui subordonne la théorie du gouvernement à la science des conditions du droit et celle-ci à une véritable science naturelle de l'homme social. Mais chez Montesquieu le concept des lois naturelles de la politique reste obscur; elles se confondent, semble-t-il, avec des règles d'action que la raison tire de l'expérience. La sociologie n'a pu malheureusement y trouver un point d'appui suffisant et les travaux des sociologues ont de plus en plus discrédité les conclusions de l'ancienne politique, mais l'on ne voit pas qu'ils les aient remplacées. Ces conclusions étaient résumées par un mot, le libéralisme, et l'on ne peut nier que la marche ascendante de la sociologie n'ait été suivie d'une décadence correspondante des doctrines libérales. Beaucoup s'en sont réjouis, estimant que les esprits devraient désormais choisir entre deux termes, le socialisme et la théocratie, mais cette joie était sans doute prématurée. Le libéralisme n'était en effet que le nom équivoque de deux doctrines bien différentes, le système de l'abstention sociale en matière économique, éducative, religieuse et intellectuelle et la doctrine qui affirme la légitimité de la participation de la volonté personnelle à la formation de la discipline sociale. La politique objective qui se déduit de la sociologie réduit

évidemment à l'absurde le système de l'abstention sociale, puisque normalement l'ensemble réagit partout sur le détail, mais le fondement du libéralisme est-il ruiné par là même? En d'autres termes, la discipline sociale s'impose-t-elle normalement à la croyance et à l'obéissance de l'individu comme une force extérieure irrésistible? ou bien la discipline extérieure n'est-elle pas la conséquence de liens sociaux qui ont pour facteurs premiers les idées, les croyances, les sentiments, les habitudes, bref l'activité mentale, le caractère et la vie affective des individus? Autant les écoles sociologiques sont unanimes à affirmer le fait du consensus (de quelque façon qu'elles l'expliquent), autant elles sont divisées sur le second point.

Il n'est pas étonnant que l'étude de la discipline politique, de ses conditions naturelles, de ses conséquences pratiques, sollicite de nouveau les intelligences qu'inquiète le duel sans issue engagé entre la théocratie et la démocratie socialiste. Mais réhabiliter la politique subjective et idéologique est aujourd'hui impossible. L'esprit scientifique en a eu raison. Les fins sociales sont des conditions d'existence et de perfectionnement ou ne sont rien. La science politique doit donc s'enquérir des facteurs de la discipline sociale et, par suite, chercher une solution au procès pendant entre la sociologie et l'idéologie politique. Cette préoccupation est commune aux auteurs des œuvres dont nous allons rendre compte.

I

Le système du déterminisme économique est de toutes les hypothèses sociologiques celle qui écarte le plus résolument les explications tirées de l'idéologie, et Achille Loria est peut-être le représentant le plus lumineux et le plus impartial du déterminisme économique. On connait ses *Bases économiques de la constitution sociale*, ses *Analise della proprieta capitalista*, sa *Costituzione economica odierna*. Le présent livre est le résumé d'un enseignement destiné à montrer en une série de conférences la supériorité de l'hypothèse économique sur les hypothèses concurrentes ainsi que la confirmation apportée à ses partisans par la sociologie contemporaine, notamment par l'étude génétique de la famille. Loria s'est donc proposé d'élucider le concept de la sociologie économique, de le dégager des fausses interprétations dont il a été l'objet, d'en montrer l'accord avec les exigences et les données de la méthode historique, en l'opposant à la fois à la sociologie intellectualiste de Comte et à la sociologie biologique de Spencer ou des disciples de Weissmann. L'exposition est brillante, animée; souvent éloquente et spirituelle. L'auteur a le rare mérite de ne dénaturer presque jamais la pensée de ses adversaires [1].

1. Toutefois l'amitié nous oblige à faire une réserve : M. Durkheim n'apprendra point sans un étonnement partagé de ses lecteurs attentifs qu'il est, non moins

Résumons rapidement la partie critique contenue dans les quatre premières conférences. — L'auteur fait trois objections à la sociologie intellectualiste de Comte : 1° Le développement mental de l'espèce humaine n'est point un facteur, mais une conséquence, un reflet du développement social; 2° Comte a dû avouer que la loi des trois états ne suffit plus à expliquer le développement social à dater du XIVe siècle. C'est l'industrie, non la pensée, qui depuis lors a été le facteur prépondérant; 3° La correspondance qu'il aperçoit, entre l'état théologique et l'économie des anciennes sociétés, n'est qu'apparente. Le polythéisme ne rend point compte, comme il le croyait, de l'institution de l'esclavage antique, puisque les peuples monothéistes ont rétabli le travail servile dans leurs colonies.

De son côté la bio-sociologie spencérienne succombe à une double critique : 1° La sociologie n'a d'objet que si les lois des phénomènes qu'elle étudie sont distinctes des lois biologiques. L'analogie des sociétés et des organismes ne conduit qu'à une science descriptive; 2° Encore dispose-t-elle à sacrifier une description historique à une description ethnographique beaucoup moins certaine. — Le discrédit de la sociologie biologique a été achevé par l'abus qu'en ont fait les disciples de Weissmann, notamment Ammon et Kidd. Le premier a imaginé une distribution parallèle des revenus et de l'intelligence qui n'est qu'un scandaleux non-sens. Le second a appelé la biologie au service des prétentions théologiques, ce qui est une contradiction grossière. Enfin tous oublient que la *Panmixie*, si redoutée de Weissmann, a partout coexisté avec les progrès sociaux de l'espèce humaine. — La plupart de ces critiques avaient déjà été faites; le mérite de l'auteur est de les avoir mises en relief et résumées en quelques pages, en un pays qui a trop souvent substitué aux dogmes de la théologie les dogmes du comtisme et de l'évolutionnisme.

L'auteur expose ensuite à grands traits la conception sociologique qu'il a développée dans ses œuvres précédentes[1]. Le point de départ est la constatation d'inégalités sociales trop fortes pour que les différences individuelles en puissent rendre compte. Les hommes ne sont d'ailleurs jamais partagés en classes héréditaires inégales que là où existe la propriété foncière, et l'inégalité est d'autant plus grande que le sol est détenu par un plus petit nombre de possesseurs. Dès lors l'intérêt ne suffit plus à rattacher l'individu à l'association. Non seulement la communauté est divisée en prolétaires et en propriétaires, mais encore parmi ceux-ci, dès que la civilisation a fait quelques progrès, deux grands partis se forment dont l'un défend les intérêts de la propriété foncière, l'autre les intérêts du capital et de la propriété mobilière. Il faut donc créer des liens sociaux artificiels, une disci-

que M. René Worms, un disciple de Spencer et un adhérent de la sociologie biologique.

1. Notamment dans sa *Costituzione economica odierna*, analysée par nous ici même.

pline sociale qui d'une part contienne les prolétaires, de l'autre modère l'exploitation du travail. Aussi l'histoire voit-elle se succéder l'influence des mœurs, de la religion, de l'opinion, du droit et du gouvernement politique. Mais la caducité de ces liens artificiels prouve l'instabilité d'un équilibre économique reposant sur la propriété foncière. D'ailleurs l'auteur proteste contre l'habitude d'attribuer à cette sociologie des postulats matérialistes et à la désignation courante, rendue populaire par l'école de Marx, il propose de substituer celle d'*économisme historique*.

La partie la plus neuve et la plus importante de l'œuvre est celle où l'auteur demande à la méthode comparative la vérification de son hypothèse. L'application de la méthode comparative à l'investigation sociologique peut être tentée sous trois formes : *glottologique*, *évolutive*, *coloniale*. On a d'abord en effet déterminé les phases du développement social en considérant le vocabulaire des différents rameaux d'une même race, et l'on a démontré ainsi la réalité d'un développement, mais non pas ses causes. Il en est de même de la méthode evolutive : elle permet de constater le caractère historique des institutions humaines, mais comme les peuples qui, intellectuellement, sont aux différents degrés de l'échelle sociale, habitent des milieux géographiques différents, il est impossible de dire si les facteurs externes contribuent plus que les facteurs internes au développement ou à l'arrêt de développement.

La méthode vraiment féconde en sociologie est celle qui rapproche une colonie et la société d'où elle tire son origine. Si donc l'on rapproche le devenir des sociétés européennes et celui des sociétés américaines, l'on verra que le facteur économique essentiel, la répartition du sol, est tout et le facteur intellectuel rien.

« L'analyse comparée de l'évolution sociale des colonies américaines et de l'Europe révèle que les nouvelles sociétés adoptent des rapports économiques, juridiques, politiques, substantiellement différents de ceux de la mère-patrie leur contemporaine *et substantiellement identiques à ceux qu'adoptait la mère patrie dans sa phase antérieure* où les conditions territoriales étaient identiques à celles des colonies » (p. 160).

« Ce résultat, auquel conduit la comparaison coloniale, est d'une extraordinaire importance pour la sociologie, car il détruit pour toujours ces systèmes qui trouvent dans l'intelligence et dans ses développements variés la cause de l'évolution sociale » (p. 161).

On sait que dans d'autres œuvres l'auteur a rassemblé les faits qui lui paraissent de nature à établir cette loi [1]. Il a étudié minutieusement l'esclavage colonial, les conditions territoriales qui en avaient rendu l'institution inévitable, les conséquences politiques qui en étaient

1. Citons, parmi les œuvres traduites en français, la troisième partie des *Bases économiques de la constitution sociale* (Alcan, éditeur).

résultées (la république démocratique et le fédéralisme), les phénomènes économiques qui en ont amené la disparition, d'abord dans l'Amérique anglaise, puis dans l'Amérique hispano-portugaise. Dans le présent livre, il s'attache à déduire de là la négation de la sociologie intellectualiste. Comparons, dit-il, une société coloniale à l'état présent de la métropole. Nous constatons d'abord l'identité de la civilisation et de l'état intellectuel, la dissemblance des conditions territoriales et des rapports sociaux. Comparons maintenant la colonie avec l'état primitif de la mère-patrie. Le niveau intellectuel de cette dernière est très inférieur à celui de la colonie moderne : cependant, dans la mesure où les conditions territoriales sont les mêmes, les rapports sociaux sont identiques : preuve évidente que le développement intellectuel a été totalement étranger aux transformations de la société » (pp. 158-159).

Il reste à montrer que les transformations de la famille primitive ne peuvent être attribuées qu'à une cause économique. C'est à quoi est consacrée la septième et dernière conférence. La famille a été maternelle tant que la femme a eu seule la charge et le monopole de la production agricole. Elle est devenue patriarcale quand, la chasse n'étant plus une industrie suffisamment rémunératrice, l'homme a pris la direction de l'agriculture.

Personne ne niera que si l'argumentation de Loria n'est pas absolument concluante, elle appelle tout au moins une discussion sérieuse. La question est posée avec vigueur. Si les faits allégués par l'auteur sont bien établis, il ne faut pas hésiter à accepter ses conclusions. L'idéologie sociale doit être récusée ici, car elle plaiderait *pro domo*. Une sociologie objective est seule admise à s'inscrire contre un déterminisme économique aussi radical.

Que vaut la loi qui identifie le présent de la colonie au passé de la métropole?

A notre avis la comparaison de la colonie à la métropole n'est sociologiquement féconde que si l'on embrasse l'ensemble de la colonisation, antique, médiévale [1], moderne. Sans doute mieux vaut étudier un seul fait profondément qu'une multitude de cas superficiellement. Cependant la loi proposée par Loria a une telle généralité et une telle portée qu'on ne saurait lui donner une base trop large.

Le problème est de savoir si la colonie reproduit socialement le passé de la mère patrie quand les conditions territoriales sont les mêmes dans les deux cas ou si, pour parler comme l'auteur, « les nouvelles sociétés adoptent des rapports économiques, juridiques, politiques substantiellement différents de ceux de la mère-patrie leur contemporaine et substantiellement identiques à ceux qu'adoptait la mère patrie dans sa phase antérieure où les conditions territoriales étaient identiques à celles des colonies ».

1. Nous entendons par là surtout la colonisation du Brandebourg, de la Prusse et de la Livonie par les Allemands.

Il faut d'abord distinguer entre deux choses que l'auteur identifie toujours : la condensation de la population et l'organisation de la propriété foncière. Nul doute qu'une population très clairsemée ne soit conduite à adopter la république fédérative qui reproduit de loin quelques traits de l'ancienne fédération tribale. Nul ne peut nier que le rapport de la population au territoire n'influe sur la division du travail et par suite sur la structure sociale. Le début d'un état colonial peut rappeler certains des caractères primitifs de l'état d'origine, notamment dans la délimitation des frontières. Ratzel en a donné des preuves ingénieuses dans son livre sur *l'État et le Sol*[1].

Mais l'induction de Loria est toute autre : Les conditions territoriales une fois posées, le régime de la propriété foncière s'ensuit, avec lui l'organisation du travail, enfin les « rapports juridiques et politiques ».

Si cette loi était exacte, deux conséquences tombant sous l'observation en résulteraient.

En premier lieu, toutes les colonies d'un peuple, à quelque âge de son histoire qu'elles ait été fondées, devraient avoir le même devenir juridique et politique. Mais l'étude des colonies anglaises modernes prouve le contraire. Le Canada, la Nouvelle-Zélande, l'Australie, n'ont pas connu l'économie fondée sur le travail servile[2].

En second lieu l'on devrait toujours pouvoir indiquer la phase historique de la vie de la métropole à laquelle répond l'état présent de la société coloniale. Or, l'auteur pourrait-il nous dire à quelle phase historique de la société espagnole correspond le Chili actuel, à quelle phase de l'histoire anglaise correspond l'Australie contemporaine, quelle phase de l'existence de l'ancienne Germanie reprodusait le Brandebourg sous les Ascaniens, quelle phase de l'ancienne Phénicie reproduisait l'empire carthaginois?

Peut-être prouvons-nous trop l'évidence? En vérité l'argumentation de l'auteur est viciée par une perpétuelle pétition de principe. Il tient pour accordé que la discipline sociale est un phénomène artificiel et qui doit partout et toujours suivre l'organisation économique comme l'ombre suit le corps. Ceci posé il ne donne plus son attention à rien qu'à l'organisation économique. Mais il réussit seulement à démontrer l'importance capitale des facteurs moraux et intellectuels de la discipline, car le grand résultat de l'étude des colonies modernes est précisément de montrer qu'elle y subsiste sans grande modification dans

1. *Der Staat und sein Boden geographisch betrachtet.* Leipzig, Hirzel.

2. M. Loria pourrait alléguer que le travail des *convicts* a longtemps remplacé en Australie le travail des esclaves. Toutefois il n'en a pas été ainsi partout, surtout dans la Victoria. Quant à la Nouvelle-Zélande, elle n'a jamais été un lieu de déportation et aucune colonie anglaise n'a eu un développement plus rapide et plus prospère. A notre avis l'esclavage n'a été l'auxiliaire de la colonisation moderne que dans les régions tropicales ou équatoriales où l'homme de race blanche ne pouvait guère travailler sans épuiser ses forces. La faible densité de la population n'y était pour rien.

des conditions économiques tout autres que celles de la mère patrie. Chacun sait que l'Union américaine a gardé le droit pénal de l'Angleterre, malgré ses inconvénients, au point que l'on y distingue encore les homicides en *murder* et en *monslanghter*. On sait aussi que, selon Sumner Maine, la constitution fédérale américaine n'est en somme que la constitution anglaise quelque peu modifiée par l'imitation du vieil empire romain-germanique. L'organisation municipale et le droit domestique y sont aussi purement anglais. Quant à l'organisation ecclésiastique il en faut chercher l'origine dans le système « congrégationaliste », créé par les communautés dissidentes qui luttaient au XVIIIe siècle contre la suprématie anglicane. Sans doute les planteurs des États du Sud sont devenus esclavagistes et la nature des cultures y était pour quelque chose. Mais cette propriété esclavagiste ne reposait pas, comme dans l'antiquité, sur le droit domestique : elle restait une institution extérieure à la société, sans influence sur l'organisation religieuse, municipale ou politique qui variait d'État à État. L'abolition de cette propriété n'a pas interrompu la continuité sociale.

L'institution de l'esclavage n'était-elle pas née au XVIe siècle d'une erreur morale plutôt que de l'appréciation intelligente des intérêts économiques? Nous pencherions vers la première hypothèse, car les États de l'Ouest, qui selon l'opinion de Coste sont de véritables colonies, se sont fort bien développés sans le travail servile et il en a été ainsi des colonies australasiennes : les unes et les autres surgissaient en un temps où l'opinion condamnait formellement l'esclavage.

On peut donc dire que l'étude des sociétés coloniales donne la meilleure preuve que l'on puisse opposer à la thèse du déterminisme économique. Cependant cette preuve n'est point seule. En effet, en niant les facteurs psychologiques des liens sociaux, l'auteur est conduit à penser que la discipline sociale est tout entière artificielle. Mais outre que l'art social suppose l'intervention de l'intelligence, les faits opposent ici à la thèse le démenti le plus énergique. Ni le droit, ni la religion, ni les mœurs, ni le gouvernement ne sont créés arbitrairement en vue de consolider la situation des propriétaires et d'imposer la résignation aux prolétaires. La preuve est qu'on les trouve chez des hordes nomades qui sont étrangères à toute propriété foncière et dans des sociétés complexes où l'État a conservé le domaine éminent du sol. Comment M. Loria expliquerait-il, par exemple, le rôle et le pouvoir des Angekoks chez les Eskimaux? ou l'absolutisme des Incas?

Sous prétexte d'exposer le déterminisme économique on abuse visiblement ici des causes finales. Il n'est pas douteux que le droit, la religion, le gouvernement aient joué dans la société un rôle d'autant plus grand que la propriété foncière avait créé une inégalité plus grande entre les différents membres d'un même État. Normalement leur fonction a été d'empêcher que les propriétaires du sol ne devinssent des parasites sociaux. Assez fréquemment les sacerdoces, les législateurs et les gouvernants n'ont aspiré à autre chose qu'à conso-

lider la situation des grands propriétaires et à imposer la résignation aux pauvres. Mais cette observation ne prouve pas que ces formes de la discipline sociale aient été créées en vue du rôle qu'elles pouvaient jouer un jour. Elles ont partout devancé l'existence de la propriété foncière. Un travail collectif de l'imagination et du sentiment a créé les mythes et les rites longtemps avant qu'il y eût une agriculture et surtout une division du travail entre les familles. Les règles du talion et de la composition ont modéré les querelles des clans avant qu'il y eût des prolétaires et des propriétaires. Enfin, sans la discipline militaire, il n'y aurait pas eu de conquête et d'appropriation du sol.

Le déterminisme économique, tel que l'entend Loria, devient quelque chose d'entièrement mystérieux. Comment expliquer, en effet, que le phénomène général et initial pris pour sujet d'étude par une science puisse se produire dans la nature et en dehors d'elle? Comment l'artificiel peut-il contrarier ainsi le naturel? Il semble que Loria entende tour à tour la nature en deux sens différents, tantôt comme l'ordre des phénomènes régis par des lois, tantôt comme l'accord des phénomènes avec les exigences de la raison et de la conscience humaines. L'inégalité des hommes n'est pas naturelle en ce dernier sens, mais elle l'est absolument dans la première acception. Rien n'est plus *naturel* dans les relations humaines que la conquête et l'emploi de la force. Les conquérants comme les révolutionnaires ne réussissent qu'autant qu'ils sont les agents inconscients de ces grandes lois sociologiques généralement divinisées par l'imagination collective. Ce qui est artificiel, c'est précisément de substituer dans les rapports humains la persuasion à la violence et de diminuer l'empire de la force. S'il en a été ainsi, s'il nous semble qu'il en doive être ainsi, c'est que l'intelligence est mieux qu'un témoin impuissant des faits sociaux.

II

Le livre de M. Coste est à notre avis le meilleur ouvrage peut-être qui ait été écrit depuis plusieurs années, en langue française, sur l'ensemble de la sociologie. On ne saurait trop en recommander la lecture aux novices qui désirent connaître autre chose que la métaphysique de la sociologie ou que les constructions socialistes. Je ne pense pas qu'une sociologie plus avancée en ratifie toutes les conclusions, mais elle en conservera sans doute beaucoup. M. Coste n'est pas de ceux qui font une vague allusion à toute une série historique et conclut à la validité de quelque hypothèse audacieuse ou creuse. Il choisit dans l'histoire des faits bien établis; il ne craint pas d'en éclairer les diverses faces. On ne saurait trop l'approuver, car le sociologue ne doit jamais supposer l'histoire familière au public auquel il s'adresse et surtout l'histoire religieuse. Historien, M. Coste a un autre mérite bien rare : il ne voit pas dans la sociologie une machine de guerre destinée à jeter

bas le libéralisme ou l'esprit démocratique au profit du socialisme autoritaire ou d'une restauration théocratique. Il explique l'histoire, mais ne se croit pas appelé à la renouveler.

M. Coste s'est proposé de délimiter plus clairement que ses prédécesseurs le concept de la sociologie, d'en définir la méthode, de formuler les grandes lois acquises à la science et d'indiquer les conditions de son applicabilité.

La sociologie doit être bien distinguée de l'anthropologie et de l'idéologie. « Le sociologue doit laisser à l'anthropologiste l'étude des sociétés d'hommes sauvages. En effet elles sont comparables aux sociétés animales et issues comme elles de la décadence physiologique » (p. 2 et 3). Or l'étude des caractères anatomiques et physiologiques des races humaines appartient à l'anthropologie. « Les observations sociologiques ne concernent que les hommes ayant une tradition et une histoire, qui sont par conséquent solidaires de leurs générations antérieures, mais par cela même elles pénètrent plus avant (que l'anthropologie) dans l'âme des sujets. Cette âme n'est plus simplement composée d'acquisitions sensorielles; elle est formée de l'accumulation des sentiments sociaux dont l'empreinte a été reçue dès la plus tendre enfance, ce qui en fait des sentiments presque innés » (p. 3).

Il est plus malaisé de distinguer l'observation sociologique de l'observation idéologique. « Il n'y a guère d'hommes qui ne possèdent une lueur de conscience, un commencement de personnalité. » On est donc porté à admettre que les faits sociaux obéissent aux idées et même aux conceptions théoriques. Mais c'est là le résultat d'une méprise. « Les observations idéologiques ne concernent qu'une partie des hommes en société, ceux-là seuls dont la conscience est éveillée et dont la personnalité est constituée; bien moins encore, elles ne concernent qu'une partie de l'âme de ces hommes, celle qui provient de la réflexion individuelle et qui échappe aux influences collectives » (p. 3).

On pourrait croire que M. Coste recommande, comme M. de Roberty, la scission de la psychologie en deux sciences, l'une psychophysique, l'autre idéologique. Il n'en est rien. M. de Roberty absorbe l'idéologie dans la sociologie; M. Coste demande seulement à l'idéologiste de reconnaître que l'activité mentale qui forme les idées a la vie sociale pour support. « L'idéologie ne commence qu'avec l'internationalité. Il n'y a aucun doute à avoir pour celui qui dit : Tous les hommes sont mes frères; pour celui qui travaille, qui écrit, qui compose ou qui dessine afin d'être compris, lu, écouté, admiré par les hommes cultivés de tous les pays : ceux-là sans contredit sont des sujets de l'idéologie; ils ne relèvent de la sociologie que dans leurs fonctions inférieures » (p. 2).

On peut donc répondre à la question : « Qu'est-ce qu'un phénomène social? » : « Ce n'est pas tout ce qui s'accomplit au sein des sociétés humaines; c'est seulement ce qui s'y accomplit sous la pression des

besoins ressentis en commun, à l'exception des œuvres dues au génie exceptionnel ou à la simple excentricité des individus » (p. 3).

Les créations idéales diffèrent des créations sociales. « Supprimez une ou deux douzaines d'hommes de génie, la science pure n'existerait pas : il y aurait néanmoins des arts utiles » (p. 5). Mais les arts, les expériences sociales ont précédé et conditionné les créations personnelles, les idées des théoriciens (p. 7). « Une fois instituée, la science réagit sur les applications utilitaires. L'idéologie est donc fort utile aux sociétés, mais elle ne les précède point et ne les gouverne point » (p. 6). L'obéissance à l'expérience collective, tel est donc le fond des faits sociaux que l'on peut ramener à quatre, le gouvernement, la production, la croyance et la solidarité; celle-ci est « le reflet de la triple activité sociale », politique, économique, religieuse.

Les faits sociaux ainsi distingués des faits biologiques et des faits supra-sociaux, quelle méthode appliquer à leur étude? L'auteur repousse l'idée d'une sociologie abstraite qui formulerait la science « non plus des sociétés, mais de la société considérée dans son type universel » (p. 34). Ce serait confondre la sociologie avec « la synthèse des sciences philosophiques, morales et politiques »; mais elle n'est plus alors qu'une métaphysique sociale et non une science.

La vraie sociologie doit être à la fois concrète et générale, concrète, c'est-à-dire appliquée à l'étude de faits sociaux définis, générale, c'est-à-dire poursuivant la découverte de véritables lois.

Elle aura donc pour méthode non la comparaison des données ethnographiques, mais « l'observation approfondie d'un petit nombre de sociétés dont les types exemplaires et triomphants sont résultés du concours et de l'émulation de tous les peuples et impliquent par conséquent la série complète des sociétés antérieures auxquelles ils se sont substitués » (p. 37).

La distinction de la sociologie et de l'anthropologie est ainsi justifiée et confirmée : elle repose sur la sélection de l'histoire. Les peuples qui sont restés au stade social qu'étudie l'anthropologie ont disparu ou sont en voie de disparaître (p. 37).

Cette idée de la « sélection de l'histoire » appelle des réserves. On pourrait y voir une pétition de principe. Vous écartez les peuples que l'histoire n'étudie pas et vous donnez l'omission de l'histoire comme une raison de les écarter! Selon nous, il faut approuver l'auteur de faire bonne justice de la méthode qui sacrifie l'histoire à l'ethnographie, de cette méthode qui néglige les Romains et étudie minutieusement les Peaux-Rouges. Il n'empêche que le sociologue doit étudier les survivances laissées dans les sociétés historiques par un état antérieur et inférieur. Or ces survivances n'attestent-elles pas des liens sociaux d'une force singulière et qui ont une tendance à se reconstituer quand rien n'y fait obstacle? L'histoire du droit, des religions et de la production est le domaine du sociologue, mais de même que l'historien des religions étudie avec profit les mythes des sauvages, l'historien

du droit les coutumes des nomades et des barbares, le sociologue ne doit pas creuser un fossé entre la méthode historique et la méthode comparative. La critique historique n'est pour lui que l'auxiliaire indispensable à la constitution d'une classification généalogique des sociétés.

L'application de la méthode de filiation historique conduit M. Coste à la découverte de huit lois dont voici les formules :

1° (Loi d'assimilation.) « Toute société, toute agrégation humaine tend à s'assimiler et à absorber les sociétés moins puissantes, soit par la conquête, soit par l'alliance et la fédération, soit par le commerce et l'influence des relations multipliées. »

2° (Loi de corrélation entre l'état social et la population.) « Toute société nationale progresse avec l'accroissement du nombre des hommes qui vivent sous sa discipline, elle décline avec leur réduction. »

Ce sont là les deux lois primaires. « Elles ont pour effet de produire sous l'impulsion des sociétés supérieures une transformation progressive des peuples. » Mais l'évolution se traduit d'une manière particulière dans chacun des fonctionnements sociaux. De là quatre lois secondaires relatives au gouvernement, à la production, à la croyance et à la solidarité.

3° (Loi de séparation des pouvoirs.) « Dans l'action politique des hommes sur les autres hommes, des plus volontaires sur les moins volontaires, l'évolution part de l'absolutisme et aboutit au partage de l'autorité; au terme de l'évolution on attribue divisément et partiellement le pouvoir à quatre autorités distinctes : l'autorité militaire, l'autorité administrative, l'autorité législative, l'autorité judiciaire.

4° (Loi de la division et de l'organisation du travail.) « Dans l'action économique des hommes sur les choses, c'est-à-dire dans la production de la richesse, l'évolution part du travail musculaire de l'homme et aboutit à la direction intelligente des forces de la nature au moyen de la séparation des métiers, de la spécialisation des tâches, de la mécanisation des opérations et de la coopération des fonctions. »

5° (Loi de la progression du savoir, équivalent de la loi dite des trois états.) « Dans la conception de l'ordre du monde et du gouvernement de la nature, l'évolution part de la croyance aux dieux arbitraires et aboutit à la notion des lois scientifiques en passant par les étapes successives du savoir géométro-mécanique, du savoir physico-chimique et du savoir organique. En ce qui concerne les moyens d'action sur les puissances occultes, on part du sacrifice religieux et de la prière pour aboutir à l'étude et au calcul. »

6° (Loi de l'égalisation des conditions sociales ou de l'affranchissement des individus.) « Dans l'ordre de la solidarité, c'est-à-dire dans la participation des individus aux avantages et aux charges de la société, l'évolution part du privilège congénital d'un très petit nombre et aboutit à l'égalité proportionnelle pour tout le monde par la substi-

tution des associations libres et volontaires (partis, mutualités, syndicats) aux groupements naturels et forcés (clans, castes, classes). »

Ces lois énoncent des tendances « que nul observateur clairvoyant et sincère ne saurait contester ». Mais il ne suffit pas de reconnaître ces tendances isolément. Elles ne prennent le caractère de lois sociologiques que si l'on en montre la connexité et que si on les mesure « l'une par l'autre en vertu de leur corrélation au phénomène social par excellence, qui est le développement de la population unifiée. »

Ce parallélisme « de la transformation sociale et du développement de la population » entraîne deux corollaires, deux lois aussi certaines que les précédentes, « mais dont les effets sont plus souvent masqués par les circonstances et contestés par les hommes de partis. »

Ce sont :

1° *La loi de concordance des évolutions particulières.* « En principe les quatre tendances énoncées plus haut doivent marcher du même pas. Par grandes périodes on peut constater qu'il en est ainsi ; mais à chaque génération, il y a de sensibles désaccords, parce que les efforts des hommes étant déterminés par leurs souffrances occasionnelles se portent tantôt d'un côté, tantôt de l'autre et ne s'exercent jamais tout à fait simultanément.

2° *La loi de survivance des fonctionnements antérieurs modifiés.* « Le progrès social s'accomplit par la subordination des anciens organes aux nouveaux mais non par une substitution radicale de ceux-ci. Les anciens organes se modifient et s'adaptent aux fonctions nouvelles, mais ils ne disparaissent pas... Ainsi il n'est plus jugé nécessaire que la famille, la religion ou la propriété gouverne la politique et il ne sera pas toujours nécessaire que la propriété gouverne l'industrie ».

Il est certain que si ces huit lois sont établies, la sociologie est une science qui peut rivaliser avec la physiologie. Mais on connaît l'objection : comment tirer des lois aussi générales d'une simple énumération de faits historiques ? Nous devons donc chercher quel lien rattache ces formules à l'analyse que l'auteur a donnée de l'histoire universelle.

Nous fixerons notre attention sur deux points : 1° l'élimination des régressions accidentelles ; 2° la théorie des phénomènes propulsifs.

L'auteur, qui s'astreint par système à n'étudier que l'histoire de l'Occident, la divise en six grands âges accomplis qui en font prévoir un septième. Ce sont : 1° l'âge héroïque ou l'âge des clans ; 2° l'âge des castes (patriciens et plébéiens, etc.) ; 3° l'âge impérial ou l'âge des classes relativement nivelées ; 4° l'âge féodal ; 5° un nouvel âge des classes sous un monarque absolu, ou âge de l'étatisme moderne ; 6° l'âge capitaliste et parlementaire. Mais avec le quatrième âge, qui embrasse les premiers siècles du moyen âge, du ve au XIIIe, on constate une rétrogradation manifeste. On reviendrait visiblement vers les mœurs, le droit, la production de l'âge décrit par les poèmes homériques, si l'Église catholique n'arrêtait la régression à mi-chemin en

protégeant ses fidèles sans distinction de classes ni de races. Cette régression rend nécessaire un âge de renaissance : l'étatisme de l'empire romain reparait à peu près sans modification. Les six âges historiques se ramènent donc à quatre et, si l'on tient compte de l'âge nouveau déjà prévisible, le sociologue peut distinguer cinq régimes successifs :

I. Régime des clans : suprématie de la naissance.

II. Régime des castes : suprématie militari-religieuse.

III. Régime des classes : suprématie de l'État personnifié dans un prince.

IV. Régime des partis parlementaires : suprématie de la richesse.

V. Régime des libres associations : suprématie de l'intelligence.

La succession de cinq âges distincts est observable dans l'histoire de chacun des grands fonctionnements sociaux, gouvernement, production, croyance, solidarité. « Une telle coïncidence dans le développement de fonctions sociales très différentes fait présumer leur corrélation » (p. 561). La présomption est transformée en certitude « quand on observe que chaque période évolutive est régie par un phénomène principal qui se répercute sur tous les fonctionnements sociaux. La théorie des *phénomènes propulsifs* fournit donc le passage de la coïncidence historique à la loi de développement et de corrélation.

Les phénomènes propulsifs correspondant aux cinq périodes seraient les suivants :

1° Antérieurement au régime des clans, la *superposition d'une race conquérante* à une population indigène moins active ;

2° Antérieurement au régime des castes, la fondation d'une cité et la *formation d'une plèbe urbaine* ;

3° Antérieurement au régime des classes et au régime étatiste, l'adjonction de colonies ou de provinces et l'établissement d'une armée permanente de mercenaires provinciaux ou étrangers ;

4° Antérieurement au régime des partis parlementaires, *la concentration d'une bourgeoisie riche et d'une population ouvrière nombreuse* dans la capitale et les grandes villes ;

5° Antérieurement au régime des libres associations, la multiplication des grandes associations anonymes de capitaux (p. 562).

La succession des phénomènes propulsifs est-elle elle-même accidentelle? L'auteur juge au contraire « que le phénomène propulsif n'est pas autre chose qu'une manifestation successive de l'accroissement de la population sociale ». En effet, sans la condensation de la population d'abord dans les cités, puis dans les métropoles, puis dans les capitales, la formation d'une plèbe dans l'antiquité, d'une bourgeoisie et d'un prolétariat dans les temps modernes n'aurait pas été possible.

L'auteur est donc conduit à chercher le rapport entre la *socialité* et la population. « La puissance sociale des États est mesurée par la comparaison des éléments de leur population » (p. 591).

On peut distinguer « dans chaque population nationale trois groupes

principaux : 1° la capitale; 2° les villes de 50 000 âmes et au-dessus; 3° le gros de la population comprenant les villes de moins de 50 000 âmes et les campagnes » (p. 592). L'auteur arrive ainsi à évaluer la puissance comparative des nations occidentales. « Sans la masse des habitants des campagnes, des bourgs et des petites villes une nation ne serait rien; mais, d'un autre côté, sans les grandes villes et la capitale, elle ne serait qu'un corps sans âme, c'est-à-dire sans unité, sans solidarité, sans résistance » (p. 601).

La puissance a donc pour indice le rapport de la population concentrée dans la capitale et les grandes villes à la population totale.

En d'autres termes, « la Puissance est égale à la Population multipliée par la Socialité » (p. 605).

$$\text{Puissance} = \text{Population} \times \text{Socialité}.$$

Mais qu'est-ce que la Socialité? L'auteur, qui emprunte ce terme vague au vocabulaire des comtistes, lui donne un sens nouveau. La socialité n'est pas l'absorption de la conscience individuelle dans la conscience collective : c'est l'organisation sociale qui met l'activité des hommes en valeur (p. 605). C'est donc « l'avancement social des nations ».

M. Coste en conclut « qu'en prenant l'indice numérique de la Puissance pour dividende et l'indice de la Population absolue pour diviseur, nous obtiendrons pour quotient l'indice de la Socialité ou de l'avancement social des nations :

$$\frac{\text{Puissance}}{\text{Population}} = \text{Socialité}.$$

« La socialité ou qualité sociale des nations que nous dégageons ainsi de leur puissance se définit par opposition à l'élément numérique. C'est une abstraction qui ne peut s'incarner dans aucun élément social particulier.... Il est bien vrai que les villes contribuent plus qu'aucun autre facteur à la développer, mais elles ne peuvent en être considérées comme les organes uniques » (p. 606).

On voit par quelle suite d'analyses et de synthèses l'auteur passe des données historiques aux lois sociologiques. On comprend dès lors comment se posera pour lui le problème de l'application sociologique.

L'évolution sociale est réelle et non formelle. L'applicabilité de la sociologie ne consiste pas à former des idées ou des motifs d'action, mais à tirer parti de lois observables. La sociologie enseigne « à prévoir et à harmoniser plutôt qu'à promouvoir » (livre II, chap II, § 1). « Ainsi notre pays de France conserve encore beaucoup de traits de l'étatisme administratif; il en est pourtant déjà au régime parlementaire et ploutocratique et, par surcroît, des symptômes assez nombreux de syndicalisme se dessinent. On peut affirmer, je crois, qu'en dépit des efforts du socialisme collectiviste et abstraction faite des succès

momentanés qu'il pourrait accidentellement remporter, l'étatisme ira en déclinant, c'est-à-dire qu'il perdra tout au moins de son importance relative dans l'ensemble de l'activité de la nation. En ce qui concerne les institutions parlementaires, on peut les considérer comme inébranlables, quels que soient les retours imprévus de la politique. Enfin, pour ce qui est du syndicalisme, il est inévitable autant que nécessaire qu'il se développe de plus en plus » (p. 611-612).

Les hommes d'État ne sont pas des « directeurs sociaux ». « Ils ne sont de bons commandants qu'à la condition de mieux obéir que les autres aux lois sociologiques » (p. 642). Leur rôle est d'épargner aux sociétés les grands retards et les mouvements rétrogrades. Mais qu'ils ne se flattent pas de promouvoir ou d'arrêter la marche spontanée des sociétés! « Contre les lois sociologiques les hommes ne peuvent rien. Il n'y a pas d'empire qui réussisse à se perpétuer sans une homogénéité fondamentale de la population; il n'y a pas de population qui ne s'unifie de plus en plus sous un empire prolongé. Quand une population se développe et s'unifie, il n'y a pas de pouvoir au monde qui parvienne à empêcher le progrès social sous sa quadruple forme, politique, économique, religieuse et solidaritaire. Voilà ce qui est plus fort que les hommes et ce qui les mène irrésistiblement, qu'ils le veuillent ou non, qu'ils le sachent ou non » (p. 641).

Le rôle du sociologue et de l'homme d'État est-il donc de se laisser, les yeux ouverts, emporter par les événements? Nullement! S'agit-il du gouvernement, de la production et de la croyance? Ils divulgueront l'expérience et la propageront autant que possible « lorsqu'elle s'est produite heureusement » (p. 613). S'agit-il de la solidarité? On peut intervenir davantage. « Il est possible de travailler efficacement au rapprochement des hommes occupant les divers degrés de l'échelle sociale » (*ibid.*). Quatre organes de la solidarité ont survécu à tous les autres : ce sont la famille, l'école, l'armée et l'église (p. 614). L'auteur les observe successivement et tente de redresser les erreurs dont leur perfectionnement possible est l'objet. Notons brièvement ses conclusions.

1° « C'est vers la bonne organisation du crédit et de l'instruction que les sociologues désireux de la fécondité des familles devraient s'orienter et non vers la réforme successorale et l'immobilisation des biens de famille » (p. 617).

2° « Il est indispensable de rendre l'enseignement *intégral*, c'est-à-dire de faire parcourir à l'esprit de l'élève, même le plus médiocre, tout le cycle des connaissances humaines » (p. 625). Mais tandis que la méthode de l'enseignement secondaire ou supérieur doit être idéologique ou théorique, la méthode de l'enseignement populaire doit être *sociologique*. « Cette méthode est franchement empirique; on apprend d'emblée aux enfants la langue et les arts utiles par l'usage; la géométrie, la mécanique, l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie par leurs applications essentielles et l'usage de leurs instruments

fondamentaux; les droits et les devoirs sociaux par des exemples et des pratiques appropriés » (p. 622).

3° « Pour que l'influence sociale de l'armée devienne plus grande, il faut qu'elle devienne plus égalitaire, plus nationale, qu'elle soit « moins soumise à un corps fermé d'officiers professionnels, presque uniquement recrutés parmi les descendants des classes riches ou privilégiées » (p. 628).

4° « A défaut d'une grande doctrine religieuse nous apercevons présentement autour de nous, comme ces petites planètes qui semblent les débris d'un grand astre fragmenté, des associations mutualistes, moralistes, philanthropiques, artistiques ou savantes dont le nombre va toujours croissant. » — « Ce sont des monnaies d'église; mais elles n'arrivent pas à tenir lieu d'un idéalisme supérieur capable de réunir en une même orientation aussi bien les esprits cultivés que les esprits incultivés, les hommes d'étude que les hommes d'action » (p. 630).

« C'est donc la largeur des principes, permettant la variété infinie des interprétations sous l'unité symbolique et la communauté de culte (entendus au sens de pratiques collectives dans des assemblées régulières) qu'il faudrait obtenir » (p. 631).

Est-elle compatible avec la liberté de conscience? L'auteur répond que, sans une liberté de conscience que nous sommes loin de posséder, ce progrès est impossible. C'est l'Amérique du Nord qui, avec son parlement des religions, nous a montré la voie.

« Tant que nous n'aurons pas effectivement la liberté de conscience, et nous n'y parviendrons qu'avec la concurrence religieuse, l'activité des croyances, qui est une condition de l'équilibre social, ne renaîtra pas, et nos institutions politiques elles-mêmes, conquises au prix de tants d'efforts, de sacrifices et de sang, ne seront pas à l'abri de funestes rétrogradations. Partout, au contraire, où la concordance s'établira entre la famille, l'école, l'armée et l'église, la société sera indestructible » (p. 635).

Cet ouvrage, dont nous n'avons pas exagéré la valeur ou affaibli l'importance, est un compromis savamment élaboré entre la philosophie de l'histoire et le déterminisme économique. De la philosophie de l'histoire, l'auteur retient la notion obscure d'une sociologie à la fois concrète et générale, mais c'est sur le déterminisme économique, ou pour mieux dire, démographique qu'il asseoit sa théorie de la socialité, en passant du fait historique à la loi.

Nous avons ici même rompu assez de lances en faveur de la méthode historique pour avoir perdu le droit de reprocher à M. Coste d'emprunter à une histoire exacte les données de la sociologie. Mais nous ne saurions admettre la sélection historique qui guide l'auteur. L'histoire doit être comparative pour être probante; par là même une induction sociologique qui laisse de côté toute l'histoire orientale manque de fondement certain. L'histoire à laquelle le sociologue doit emprunter les données de la science n'est pas, à notre avis, celle des

nations « représentatives »; c'est celle des grandes formes de la discipline sociale, droit, religion, coopération économique. Or à cet égard les coutumes d'un petit peuple tel que les Kabyles, les Ossètes ou les Kirghiz, l'organisation de petits États tels que ceux des Radjpoutes peut offrir au sociologue non moins d'intérêt que l'empire carolingien tout entier. Il en sera de même en Occident des institutions de l'Irlande, de la Suède ou même des Irlandais. De plus, loin d'éliminer les anomalies, les faits discontinus, c'est souvent en les étudiant que le sociologue découvrira le mieux le sens et la valeur des faits normaux, par exemple, rien n'éclaire mieux l'histoire de la civilisation européenne que l'étude des déviations que nous présente l'histoire de la Sicile.

Mais cette critique en appelle une autre.

La sociologie ne peut tout à la fois demander à l'histoire la vérification de ses hypothèses et écarter l'idéologie, si l'on entend par là l'étude des facteurs intellectuels de la discipline sociale et politique. L'histoire, on l'oublie souvent, n'est pas une connaissance, encore moins un objet à connaitre, c'est une méthode. La connaissance dite historique se divise en deux branches solidaires qui sont la philologie et l'archéologie. L'une et l'autre doivent leur probabilité, sinon leur certitude, à la critique historique; or la critique historique ne porte que sur des idées ou des signes d'idées. On peut objecter sans doute que l'archéologie étudie directement des faits concrets, mais c'est là une illusion. D'une part les données de l'archéologie ne sont intelligibles qu'à celui qui s'éclaire des lumières de la philologie, car que dirait une cathédrale gothique à qui ignore le symbolisme chrétien ou la statue d'un dieu de l'Hellas à qui ignore les mythes grecs? D'autre part une activité consciente a toujours présidé à la confection des monuments matériels que recueillent et classent les archéologues. Ce n'étaient pas des agents inconscients qui élevaient les menhirs ou les pyramides. Les *tumuli* correspondaient à des croyances; les murailles, les casques et les cuirasses à des émotions ou à des calculs. Or, quel sociologue sera assez habile pour nous dire où finissent la croyance et l'émotion, où commence l'idée?

Cette réaction des sociologues contre l'idéologie sociale et politique est légitime, mais à la condition de ne point dépasser le but. On proteste avec raison contre la croyance à une action souveraine des théories politiques et sociales sur les événements, croyance qui flattait la vanité des théologiens, des philosophes et des rhéteurs, mais qu'aucune observation ne confirme. Mais autre chose les théories, autre chose les facteurs intellectuels de l'activité humaine. L'homme moyen n'agit jamais d'après une théorie, c'est-à-dire d'après un système d'idées, mais il obéit à des motifs et se conforme à des maximes d'action. Ces motifs se heurtent ou se combinent dans la vie même de la société, mais il faut les connaitre pour comprendre quelque chose aux faits sociaux. Or ces motifs sont des *idées*. Ces

idées gagnent-elles ou perdent-elles en force à mesure qu'elles sont mieux élucidées, c'est-à-dire mieux distinguées des images et des tendances émotionnelles? C'est là une grave question que les sociologues ont résolue en des sens opposés en consultant, croyons-nous, moins l'observation que leur disposition personnelle. Est-il douteux cependant qu'une société composée d'hommes réfléchis se gouverne autrement qu'une société dont chaque unité est un être instinctif et impulsif?

A notre avis, celui qui veut creuser un abîme entre la sociologie et l'étude psychologique des liens sociaux ne devrait pas hésiter à adopter le déterminisme économique. Ou les hommes n'ont agi que sous la pression des besoins organiques déterminés par le milieu physique, ou les idées et les sentiments ont été les facteurs des liens sociaux. Dans le premier cas les études historiques deviennent inutiles. A quoi bon, par exemple, étudier les variations de la religion si l'on sait de source certaine qu'elle a toujours été l'art de faire servir la crédulité des pauvres à la sécurité des riches? L'histoire étudie des monuments religieux, juridiques, littéraires, artistiques, mais sort-elle jamais du domaine des idées? Ce sont, je le veux bien, des idées concrètes associées à des sentiments, à des besoins conscients ou instinctifs. Mais comme il est impossible de dire où commence l'idée, où finit l'image, celui qui élimine les idées élimine l'activité mentale tout entière. Mais que reste-t-il alors de l'activité humaine?

GASTON RICHARD.

(La fin prochainement.)

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE, publiée sous la direction de *F. Pillon*. XIe; 1900. — 1 vol. in-8 de 316 pages, Paris, Félix Alcan, 1901.

Pour la première fois, depuis sa fondation, l'*Année philosophique* ne contient aucun travail de M. Renouvier. On le regrettera. Le créateur du néo-criticisme est de ceux qu'il y a toujours profit et plaisir à lire, quand ce ne serait que le profit, pour ainsi dire, d'hygiène mentale et le plaisir esthétique que procurent à l'esprit du lecteur le développement d'une pensée puissante selon une logique serrée. En revanche, de nouveaux collaborateurs viennent se joindre aux anciens. Il y a deux ans, c'était M. Hamelin, cette fois, c'est M. Brochard qui nous donne une étude très nette et très intéressante sur les mythes dans la philosophie de Platon.

Contrairement à M. Couturat, M. Brochard estime que les mythes de Platon font partie intégrante de sa philosophie. Platon, dit-il, a le premier peut-être nettement défini la science en la distinguant de tout autre mode d'affirmation. Mais il fait aussi une part très large à l'opinion représentée comme intermédiaire entre la science et l'ignorance. L'opinion vraie est très proche de la science et nous en donne l'équivalent quand nous ne pouvons pas atteindre à la vraie science démonstrative. Elle est un pis-aller, un succédané dont il faut savoir se contenter et qu'on ne doit pas trop mépriser. Il y a ainsi un probabilisme qui fait partie du système de Platon, ce n'est qu'avec lui que Platon pouvait parler du monde, de l'homme, de tout ce qui est soumis au changement. En s'en tenant à la science pure, la philosophie était obligée de renoncer à ce qui est, en somme, son objet, l'explication du monde. Mais alors le rôle du mythe s'explique aisément. Le mythe est l'expression de la probabilité, et il ne faut pas y voir un simple jeu.

L'étude de M. Hamelin sur une des origines de spinozisme est également une étude historique. L'auteur s'y est proposé de montrer que Spinoza s'est inspiré de la philosophie grecque comme du cartésianisme et principalement d'appeler l'attention sur les emprunts qu'il a faits à la pensée d'Aristote. Il ne conteste pas que Spinoza soit avant tout un cartésien, mais il n'est pas un cartésien pur. Et l'on ne peut même soutenir l'hypothèse d'une simple rencontre entre Spinoza et Aristote, il faut reconnaître entre les deux systèmes un lien de filiation.

Avec M. Dauriac nous sortons du domaine de l'histoire. M. Dauriac nous donne cette année un *Essai sur les catégories*. Cet essai se divise en deux parties qui traitent l'une de la contingence, l'autre de la participation des catégories.

Il y a des catégories. Il n'est pas douteux que les idées générales ne forment une hiérarchie, et l'on ne conteste pas qu'au sommet de cette hiérarchie plusieurs se rencontrent dont l'extension n'a point de limites. Il suffit qu'un être soit posé, ou même pensé pour que ces concepts s'offrent spontanément à la représentation. La qualité, la quantité, l'espace, le temps, la causalité, la substantialité, voilà des relations universelles applicables à tout être réel ou possible. Tous les philosophes les admettent : les sceptiques eux-mêmes y conforment leurs pensées et leurs actes.

Faut-il admettre que ces catégories sont des lois nécessaires? M. Dauriac, dans la première partie de son travail, se prononce pour la contingence. Il n'est pas impossible « de soutenir que l'existence des catégories, au cas où leur existence paraît évidente, peut être admise, non sans preuves, assurément, mais sans preuves autres qu'expérimentales et que leur nécessité est affaire d'induction. Mais une nécessité induite n'a de la nécessité que l'apparence, son vrai nom est celui de contingence. La notion de catégorie a beau tendre vers celle de nécessité, elle ne réussit jamais à la rejoindre ». Les catégories ne se peuvent déduire, elles ne s'imposent pas à titre d'axiome. Leur prétendue nécessité n'est que conditionnelle. « Elle est liée à la nature même des choses, laquelle est un ensemble de données indérivables. Il n'est donc pas de droit antérieur au fait. Telle est la conclusion des positivistes. Telle est celle qui, selon nous, s'impose à tout philosophe de tendances criticistes et phénoménistes ».

Dans la seconde partie de son essai, M. Dauriac examine les rapports des catégories et spécialement la « participation » à la catégorie de nécessité de toutes les autres. « Avons-nous, se demande-t-il, évité le désagrément de nous contredire? Nous avons pris à cet égard toutes les précautions que nous conseillait la prudence. Nous n'avons pu empêcher, toutefois, l'inévitable, et qu'en essayant d'exposer comment de la catégorie de nécessité toutes les catégories autres qu'elles, participent, nous n'ayons paru abandonner la doctrine de la contingence. Aussi bien la contingence radicale des catégories n'aurait de sens, à nos yeux, qu'appliquée aux catégories dites réelles et dont nous n'avons pensé devoir exclure ni la quantité, ni la qualité. »

M. Dauriac termine son essai en engageant les philosophes à ne pas négliger le problème des catégories. « Il se pourrait, ajoute-t-il, que participables de la catégorie de nécessité, les autres catégories fussent participables entre elles autrement que par son intermédiaire. » Peut-être même le progrès des sciences rendra-t-il cette participation de plus en plus évidente. « A le bien prendre, la mathématisation progressive des sciences, qu'est-elle autre chose sinon une preuve que la participa-

tion des catégories n'est point une matière de spéculation livrée en un seul bloc au penseur, mais un fait historique au sens plein du terme, un fait dont l'évolution se continue, dont la loi n'a pas encore achevé de développer sa formule? »

Le problème des catégories est assurément de ceux qu'il y aurait intérêt à reprendre encore, ne fût-ce que pour en déterminer le sens et la portée, ce qui, peut-être, le rapprocherait d'autres questions philosophiques. Catégories, lois de l'esprit, lois du monde, etc., il y a tout un groupe de faits généraux, de caractères abstraits dont l'étude importe certainement à la philosophie, et dont on néglige trop d'analyser la nature. Il faut remercier M. Dauriac de nous y ramener, et ajouter qu'on trouvera dans son essai, qui ne saurait résoudre définitivement tous les problèmes que soulève le sujet traité, bien des aperçus ingénieux et des discussions intéressantes, bien que l'ensemble des idées générales de l'auteur n'y ressorte pas toujours nettement.

L'étude de M. Pillon : *La critique de Bayle : critique du spiritualisme cartésien*, et à la fois historique et dogmatique. Tout en examinant impartialement et avec beaucoup de clarté et de science les arguments de Descartes, Malebranche, Bayle, Locke, M. Pillon ne perd pas de vue les principes du nouveau criticisme. C'est vers eux que convergent les études consacrées par l'auteur chaque année à l'évolution de l'idéalisme, et ce sont eux qui lui servent de guide. Je ne résumerai pas son travail sur Bayle et le spiritualisme cartésien, je me bornerai à signaler quelques bonnes discussions de l'auteur sur la substance, par exemple, et aussi sur l'immortalité, les diverses façons de la concevoir et la portée des diverses idées qu'on s'en fait, et aussi à en indiquer la conclusion. Locke avait su prendre « le chemin qui conduit hors du spiritualisme comme du matérialisme, au phénoménisme idéaliste. » Mais il n'y sut faire que quelques pas, et resta loin du but. L'idée de substance était, pour lui, devenue obscure, elle avait perdu la précision cartésienne, mais il ne la considérait pas comme illusoire. On perdait le bénéfice de l'illusion substantialiste, qui, appliquée à l'âme inétendue et indivisible, paraissait satisfaire aux besoins moraux et religieux, en garantissant au moi conscient une durée naturellement indéfinie. On ne voyait pas encore que la conscience pût exister sans quelque chose dont elle fût l'attribut, mais il n'était plus impossible de croire qu'elle fût l'attribut accidentel d'un certain état de la matière. « On reculait donc, en un sens, au delà de Descartes. On revenait spontanément à l'idole exclusivement matérialiste de la substance, telle que l'avait produite et tendait à la maintenir l'imagination, telle qu'elle avait d'abord et si longtemps régné. Et cette régression durerait — les divers positivismes de notre temps prouve qu'elle dure encore, — tant que ne serait pas clairement établie par une critique radicale, tant que ne serait pas comprise de l'élite des esprits cultivés, l'impossibilité logique et psychologique de la substance étendue. »

Le volume se termine, comme d'habitude, par une bibliographie des

ouvrages philosophiques écrits en langue française et publiés dans le courant de l'année 1900. Ils sont répartis en quatre classes : 1° métaphysique, psychologie et philosophie des sciences; 2° morale, histoire et philosophie religieuses : 3° philosophie de l'histoire, sociologie et pédagogie; 4° histoire de la philosophie, esthétique et critique. Ce classement ne me semble point parfait, il s'en faut, mais la chose n'a pas une bien grande importance. Du reste, les notices critiques de M. Pillon sont, comme d'habitude, claires, concises et impartiales, et il est intéressant d'y voir appliquées à l'examen d'ouvrages nombreux et variés les idées du nouveau criticisme.

Fr. P.

Friedrich Paulsen. — Philosophia militans, Berlin, 1901, Reuther et Rischard, viii-192.

L'auteur a réuni dans ce volume cinq articles parus dans différents périodiques de 1898 à 1900 et qui tous sont reliés par une tendance commune consistant, comme le dit l'auteur lui-même dans sa préface, à défendre la philosophie idéaliste moderne, la philosophie de Kant, contre ses deux ennemis, le cléricalisme d'un côté, le naturalisme de l'autre.

Le volume s'ouvre par un article intitulé : « La dernière accusation d'hérésie contre la philosophie moderne » et est consacré à l'*Histoire de l'Idéalisme* de M. Willmann. Au nom de l'Église infaillible, ce dernier condamne toute la philosophie moderne, depuis Descartes et Leibnitz, car, en proclamant le subjectivisme de la pensée et l'autonomie de la raison, elle aurait amené la ruine de cet idéalisme du moyen âge qui, pour M. Willmann, constitue le seul idéalisme vrai et dont la renaissance n'est possible que si l'on se décide résolument à revenir, selon le conseil de Léon XIII, à saint Thomas d'Aquin. Les principales attaques de M. Willmann sont dirigées contre Spinoza et surtout contre Kant. Ce dernier est considéré comme le philosophe de l'autonomisme par excellence, comme un sophiste jouant avec les notions et les idées les plus intangibles et les plus sacrées, foulant aux pieds la foi, la morale, la science et abaissant la philosophie au rang d'une servante de cette Déesse de la Raison que Robespierre avait ordonné d'adorer. « Pour M. Willmann, Kant, c'est la « Révolution en poudre et en perruque », plus que cela : sa philosophie est le point de départ des idées de Stirner et de Bakounine, Kant est le père spirituel de l'anarchisme.

Ceci est une cloche, et nous allons en entendre une autre. A l'autre bout du livre, dans l'article qui clôt le volume, M. Paulsen s'occupe du dernier ouvrage d'E. Hæckel, contenant la solution des « Enigmes de l'Univers ». M. Haeckel accuse Kant de méfaits d'un caractère diamétralement opposé. Le révolutionnaire terrible, d'autant plus terrible que,

comme le dit M. Willmann, il a su jésuitiquement donner à ses doctrines une soi-disant profondeur spéculative et les envelopper dans une terminologie pédantesque, Kant devient un esprit timide, ne sachant pas et n'osant pas aller jusqu'au bout de ses idées, finissant par tomber dans le dogmatisme et tendre la main à la réaction.

Ces malheureux postulats de la Raison Pratique que M. Willmann considère comme une misérable aumône que Kant aurait jetée à ses contemporains, pour les tromper d'autant mieux sur ses intentions véritables, ces postulats deviennent, pour employer le langage métaphorique de M. Hæckel, « des chapelles que Kant aurait empruntées à l'Église pour les transporter dans ce palais de cristal pur édifié par la Raison Pure et y loger les trois divinités : Dieu, la Liberté, l'Immortalité, qu'on croyait à jamais disparues, à jamais envolées ».

C'est ainsi, comme le dit très justement M. Paulsen, que la philosophie moderne, dont la philosophie de Kant présente l'expression la plus achevée, poursuit son chemin entre deux camps ennemis, essuyant des deux côtés des attaques et des injures. Elle est accusée par les uns de ruiner la foi et de corrompre les esprits, les autres lui reprochent de trahir la science et de tromper les peuples en leur imposant les attributs essentiels de l'ancienne foi, remis à neuf et habillés à la moderne.

C'est le cas ou jamais de dire que la vérité est entre les deux extrêmes. La philosophie de Kant est aussi loin du dogmatisme religieux du moyen âge que du dogmatisme scientifique des temps modernes. Si elle proclame l'autonomie de la raison, elle pose à celle-ci certaines limites qu'elle lui défend de dépasser, sous peine de tomber dans l'erreur et recommencer les errements d'autrefois. Elle pose une ligne de démarcation nette entre la science proprement dite d'un côté, la religion et la morale de l'autre. Ce sont là deux domaines absolument indépendants, parallèles et qui ne doivent jamais se confondre, jamais se toucher. La religion, la morale, la métaphysique en un mot sont *irrationnelles*, elles se justifient par elles-mêmes, par la nécessité avec laquelle elles posent devant nous certains problèmes, mais c'est dans notre conscience et non dans notre raison que nous devons chercher la solution de ces problèmes, de même que cette solution, une fois trouvée, ne doit en rien influencer les conclusions qui découlent pour nous de la science et de l'expérience.

Nous ne pouvons que souscrire à tout ce que dit M. Paulsen pour défendre Kant contre ses agresseurs. En un seul point son plaidoyer nous semble appeler quelques réflexions. Dans l'article intitulé « Kant le philosophe du protestantisme » et qui occupe pour ainsi dire le centre du volume, M. Paulsen manifeste une trop grande tendance à identifier la philosophie critique avec le protestantisme, à croire que la première ne pouvait naître que dans un pays ayant le premier secoué le joug de l'Église catholique et que le Protestantisme est par essence même favorable au progrès social régulier, qu'il ne craint pas

la science et n'a pas peur des idées. En quoi il nous semble que M. Paulsen n'est pas tout à fait dans le vrai. Que le criticisme ait certains côtés communs avec le Protestantisme, nous l'admettons volontiers. Mais au lieu de voir dans la philosophie critique une émanation directe du protestantisme, nous sommes plutôt enclins à considérer l'une et l'autre comme des conséquences d'un mouvement plus général qui s'est manifesté bien avant la Réforme et qui fit que, dès le xve siècle, l'Europe avait commencé à s'affranchir de l'autorité de l'Église et de la tradition, et que l'esprit d'individualisme et le besoin de liberté, aussi bien politique qu'intellectuelle, sont devenus les tendances dominantes de l'époque.

A un certain point de vue, il est permis même de considérer la Réforme comme un mouvement rétrograde. Rappelons-nous que les esprits les plus éclairés parmi les Humanistes, tels qu'Érasme, ne l'ont traitée qu'avec une sympathie ironique. Au moment même où les esprits commençaient à se désintéresser complètement des choses de la religion, d'autant plus que les exemples les plus caractéristiques de cette indifférence venaient d'en haut, la Réforme a eu pour résultat d'attirer de nouveau l'attention sur ces choses, de ranimer les querelles et les luttes religieuses. Le catholicisme se mourait doucement, de sa mort la plus naturelle, lorsque le coup de tête du moine de Wittemberg, dont celui-ci ne prévoyait pas lui-même toutes les conséquences, l'a fait tressaillir, a donné une secousse à ses membres engourdis et l'a rappelé à la réalité, à la vision plus nette de ses intérêts. Son premier mouvement a été un mouvement de défense, le suivant un mouvement d'attaque. Et de nouveau les esprits ont senti s'appesantir sur eux le gant de fer de l'Église et se sont trouvés en outre emprisonnés dans les mailles du réseau tramé par Loyola. Voilà le service que la Réforme avait rendu aux pays restés catholiques. Mais dans les pays protestants eux-mêmes on a bientôt senti le besoin de donner à l'Église Réformée une base inattaquable, d'assurer sa pureté et de définir d'une façon précise en quoi elle différait de l'ancienne Église. De ce besoin sont nés des systèmes dogmatiques, d'autant plus nombreux et plus compliqués que d'un côté la nouvelle Église manquait de déclarations et de témoignages authentiques sur lesquels elle pût appuyer son autorité, et que d'un autre côté il fallait enrayer cette multiplication de sectes et de petites chapelles qui prenaient à la lettre la liberté d'interprétation proclamée par Luther.

Au dogmatisme religieux avait succédé le dogmatisme philosophique et, comme l'a montré M. Paulsen lui-même dans un autre ouvrage, pendant tout le xviie siècle Aristote a été le philosophe officiel des Universités protestantes, et Melanchton lui-même, qui avait commencé par répudier ce philosophe comme une « horreur païenne », a fini par contribuer à sa rentrée en grâce.

Kant n'appartient pas exclusivement au protestantisme ; il est l'aboutissant d'un mouvement qui, de différentes façons et à des

degrés différents, s'est manifesté avant lui chez la plupart des peuples de l'Europe. Si les Français ont fait la Révolution et décapité leur roi, ce n'est pas, comme le pense M. Paulsen, parce que les Français sont restés catholiques, tandis que l'Allemagne protestante a fait une manifestation plus pacifique et non moins importante en donnant naissance à la philosophie critique. Pour nous c'est plutôt une affaire de tempérament. Et si M. Paulsen affecte de voir dans le catholicisme persistant une sorte de rempart contre les idées nouvelles et les progrès de la science, une arme que le pouvoir politique a toujours à sa disposition pour imposer son autorité et sa volonté, on peut en dire autant du Protestantisme, qui lui non plus ne se fait pas faute, le cas échéant, de prêter au pouvoir séculier des armes spirituelles pour combattre certaines tendances et enrayer certains mouvements. N'identifions donc pas le protestantisme avec la philosophie critique, si nous ne voulons pas que le discrédit que peut s'attirer le premier rejaillisse sur la seconde.

Le volume renferme encore un article : « Catholicisme et Science », où sont développées les mêmes idées, et un autre : « Fichte dans sa lutte pour la liberté de la pensée » qui est intéressant à cause du contraste qu'il fait ressortir entre les caractères de Fichte et de Gœthe, Fichte, le philosophe sans peur ni reproche, répudiant toute compromission, manifestant ouvertement, sans réticence et sans ménagement, ses idées, et allant par son intransigeance jusqu'à s'attirer l'accusation d'athéisme et se faire enlever la chaire qu'il occupait à l'Université d'Iéna; Gœthe, le grand et doux « olympien », ami et conseiller du duc de Weimar et ayant comme tel participé, indirectement tout au moins, à la mesure qui a frappé le philosophe, non pas, comme il l'avoue lui-même, qu'il partageât les idées de ses maitres sur les dangers que celles de Fichte faisaient courir à la société, mais parce qu'il trouvait la façon d'agir de ce dernier trop nette, trop tranchante, tandis qu'il était, lui, partisan de l'action paisible, des transitions lentes et imperceptibles telles qu'elles s'accomplissent dans la nature, des ménagements et de l'observation des formes extérieures. Dans les choses humaines ceci s'appelle de la politique, et personne ne savait à l'occasion mieux jouer le rôle de politicien que l'incomparable auteur de *Faust* et de *Werther*.

Dr S. JANKELEVITCH.

II. — Psychologie.

Marcel Foucault. — LA PSYCHOPHYSIQUE, 491 p., Paris, Alcan, 1901.

Le livre de M. Foucault est divisé en deux parties d'inégale longueur; dans la seconde, qui comprend près de 400 pages, l'auteur

fait la critique des théories de Fechner, et examine quelles modifications profondes, presque essentielles, ses disciples durent y introduire pour continuer à s'en servir. Malgré cela, la psychophysique n'a pu se constituer sur la base de l'idée d'intensité psychique : c'est pourquoi M. Foucault rejette l'intensité des sensations pour envisager la clarté des perceptions comme le seul principe acceptable en psychophysique.

Cette idée (que l'auteur expose aux chapitres v, vi et vii de sa 2e partie) est le développement de recherches déjà publiées par la *Revue Philosophique*[1] : nous n'y insisterons donc pas, et chercherons avant tout à montrer pourquoi M. Foucault rejette la psychophysique de Fechner, tout en admettant que nos sensations, ou plutôt nos perceptions, ont un élément mesurable : la clarté.

Avant toute analyse, il faut rappeler en quel esprit Fechner a conçu sa méthode et comment il l'a développée.

Fechner n'est guère expérimentateur, mais plutôt métaphysicien et mathématicien. Sans doute, théoriquement, il a placé sa nouvelle science en dehors de toute hypothèse métaphysique : mais en fait, il est bien parti d'un principe plutôt que des données expérimentales. Il admet, entre deux éléments constitutifs, le corps et l'âme, des corrélations soumises, comme toutes relations, à des lois : ces lois, comme celles des sciences parfaites, se peuvent réduire à des formules qui seront révélatrices d'autres formules contenant d'autres lois : car tout se tient ici, comme en mathématiques. Une fois sur ce terrain, on pourra donc avancer, par la valeur de ces formules, et nous remonterons ainsi, laissant l'expérience au second plan, de la sensation aux fonctions mentales les plus élevées. Voilà le côté mathématique de la méthode.

Mais cela n'est possible qu'à condition d'avoir saisi (derrière les contingences individuelles qui sont, elles, irréductibles à des formules) les éléments universels et nécessaires de nos phénomènes individuels. Ces éléments, nous pourrons les chercher d'abord dans les sensations, reliées déjà par tant de côtés aux sciences physiologiques, physiques, précises : mais, pour cela, il faudra d'abord atteindre cet élément universel, la sensation *pure*, la seule à laquelle puissent convenir les formules cherchées. Et l'on ne peut se défendre, en suivant ces développements, de penser à la recherche de l'élément *pur* dans les *Critiques*, et au fameux essai de déduction[2]. Par tout ce côté, la psychophysique est œuvre de métaphysicien.

Ceci dit, essayons de suivre, dans le travail de M. Foucault, le développement de la pensée de Fechner, et de voir quelle influence, sans

1. Cf. *Revue philosophique*, 1896, II, p. 613 et s. : *Mesure de la clarté de quelques représentations sensorielles.*

2. Cf. la remarque de M. F. à la page 86 : « C'est la pure faculté de sentir qu'il (Fechner) cherche à atteindre, débarrassée et comme délivrée des entraves et des auxiliaires que lui imposent les conditions concrètes dans lesquelles elle s'exerce, etc. ».

doute inconsciente, ces principes exercèrent sur le choix de ses méthodes.

La sensation, dans la conscience, résulte du concours de deux éléments : d'un côté une excitation tout extérieure, et, de l'autre, une réaction physiologique de l'organisme. De ces trois éléments, l'excitation seule peut se mesurer exactement, grâce aux procédés des sciences physiques : comment donc atteindre les deux autres? La réaction physiologique, dans l'état actuel de la science, est un *x* qui nous échappe : mais la sensation, elle, peut être atteinte indirectement par l'artifice suivant. Soient deux sensations que la conscience juge égales (comme elle le peut, d'après Fechner) : nous ne pouvons comparer l'une à d'autre pour la dire double ou demie, par exemple; il nous faudrait, pour cela, déjà cette échelle de sensations qui est précisément ce que nous cherchons. Mais puisque nous pouvons connaître que deux sensations sont égales, sachant d'ailleurs quelles excitations les ont produites, revenons à ces excitations *mesurables*, et nous aurons à la fois un élément objectif et un élément subjectif connus.

C'est là un point de départ contre lequel M. Foucault a repris, en les renforçant encore, toute une série d'arguments : ces excitations, qui donnent des sensations égales, peuvent-elles nous conduire à une échelle de sensations graduées? Il ne semble pas que ce procédé permette d'avancer. Supposons cependant, que l'on puisse ainsi établir une échelle de sensations parallèle à l'échelle d'excitations : celles-ci étant mesurables, et le psychophysicien ayant la relation des excitations aux sensations, la psychophysique de Fechner serait possible; on pourra mesurer ces sensations. Mais encore faudrait-il, pour cela, que la réaction physiologique à l'excitation, l'*x*, reste constante quand l'excitation reste constante : or l'expérience quotidienne indique surabondamment qu'il n'en est rien. La même excitation donne tantôt plus et tantôt moins de sensations : il faut donc trouver un moyen d'équilibrer tout cela et d'arriver à ce rapport constant, à cette sensation *pure*, dont nous parlions plus haut, la seule qui se puisse intégrer en formules. C'est ici qu'interviennent les méthodes psychophysiques, destinées, si l'on va au fond des choses, à éliminer l'élément contingent et personnel, pour n'avoir que de l'universel et du nécessaire, seuls muables en formules. Tout dépend de leur valeur.

Quoiqu'on les ait bien souvent exposées, il faut donc encore y revenir, ne fut-ce que pour montrer comment Fechner n'emploie toutes ces formules et ces calculs que pour suppléer certaines expériences, et *chasser* (par des procédés d'une rigueur contestable) les difficultés qui l'empêcheraient d'aller plus avant. Il ne faut pas, en effet, se figurer ces méthodes et leurs formules comme de simples procédés de calcul destinés à mettre en ordre les résultats acquis par l'expérience : elles sont véritablement des méthodes de recherches pour découvrir ce que l'expérience n'a pas laissé voir : et M. Foucault ne va pas assez loin lorsqu'il les appelle « des méthodes d'erreurs » et les montre « destinées

à faire connaître soit l'étendue, soit la proportion des erreurs par lesquelles se manifeste la clarté ou le défaut de clarté des perceptions proprement dites » (p. 326); ce serait déjà beaucoup; Fechner prétend à plus encore. Véritablement, elles sont en elles-mêmes et par leur propre vertu des méthodes de découverte, capables de remplacer l'expérience lorsqu'elle est insuffisante ou impossible. Elles interviennent pour l'agrandir et compléter, ramener à une exacte précision ce qui restait sujet à caution, débarrasser les résultats des éléments qui ne rentrent pas dans ce cadre *a priori*, éliminer tous obstacles à la formule de généralisation. Pour tout dire, elles épuisent l'expérience de ses éléments contingents, et chassent, par de successives approximations, les erreurs de conscience : on arrive ainsi à la sensation pure. C'est bien une mathématique substituée à l'expérience, car Fechner ne dit pas : plus l'expérience est précise et bien conduite, mieux elle vaut, abstraction faite du nombre; il dit : « Ma formule de mesure permet de prévoir, en général et sans mesure spéciale, comment, par la modification de tel ou tel rapport, la marche et l'état du phénomène de la sensation doivent se modifier et se comporter dans les cas limites et les points de crise : elle permet par conséquent aussi, là où la mesure spéciale n'est pas possible, de tirer des conséquences générales » (p. 105).

La première méthode, celle des plus petites différences perceptibles, reste très voisine des procédés de Weber (où Fechner prétend prendre son point d'appui) : elle est encore expérimentale, puisqu'elle cherche en tâtonnant de combien il faut augmenter une excitation pour avoir la sensation au-dessus. Mais dès la méthode des cas vrais et faux, Fechner introduit le calcul pour suppléer aux insuffisances expérimentales. Il ne s'agit plus, en effet, de graduer des excitations capables de donner des sensations différentes, mais d'obtenir des réponses du sujet, tout en maintenant volontairement les excitations au-dessous du seuil où les différences apparaîtraient nettement à la conscience. En opérant ainsi, l'on obtient des réponses vraies, d'autres fausses, d'autres encore qui sont douteuses. Dans ce chaos, comment faire le triage? C'est alors qu'entrent en scène les mathématiques, pour donner au psychologue ce que l'expérience ne lui a pas fourni, la sensation exacte et pure qui restait cachée derrière toutes ces fluctuations individuelles.

De cet amas de vrai, de faux et de douteux, Fechner veut éliminer d'abord les réponses douteuses : pour ce, il les répartit également entre les vraies et les fausses. Avons-nous, par exemple, 6 cas vrais, 9 faux et 5 douteux? Doublant tous, nous répartirons 5 cas douteux avec les vrais et les 5 autres avec les faux, ce qui donnera : $12 + 5 = 17$ cas vrais et $18 + 5 = 23$ cas faux. Une première difficulté serait ainsi résolue. Mais il est au contraire inadmissible que les cas douteux tombent ainsi également à droite et à gauche. En effet, ils sont douteux pour nous qui ne pouvons savoir ce qu'ils sont en eux-mêmes

à cause des imperfections de l'expérience; mais, en soi, chaque essai fut vrai ou faux, ou bien la psychophysique n'a pas de sens. Dès lors qui nous dit que ces 5 cas douteux ne sont pas, en réalité, tous faux? et alors, que valent, dans notre expérience, le chiffre 17 trop fort et le chiffre 23 trop faible?

C'est donc pur arbitraire que ce classement des résultats : cependant ce n'est encore là qu'une erreur de méthode, moins grave que l'introduction des formules mathématiques pour apporter (d'après Fechner), dans ces expériences faites à tâtons, des clartés qu'elles n'avaient pas.

Si l'on veut comparer la sensibilité de la main droite à celle de la gauche (connaissant pour celle-ci le rapport $\frac{v}{n}$ des cas vrais au nombre total des expériences, pour une différence D), comme ces deux sensibilités sont inégales, il faudra chercher pour quelle différence D′ la main gauche redonnera le même rapport $\frac{v}{n}$ que la droite. Le problème est donc le suivant : une certaine différence D donne $\frac{v}{n}$ à main droite et $\frac{v'}{n}$, à main gauche (les deux sensibilités étant inégales) : ceci connu, il s'agit de trouver quelle autre différence D′ donnera à gauche le même $\frac{v}{n}$ qu'à droite. Une fois ce même $\frac{v}{n}$ obtenu des deux côtés, on pourra dire que la sensibilité de la main droite est plus grande que celle de la gauche, si elle perçoit une différence D′ moindre, etc. Mais comment obtenir ce rapport?

Le physiologiste, l'expérimentateur chercherait à épuiser le nombre des combinaisons possibles, jusqu'à ce qu'il ait rencontré la bonne; ou bien il tâtonnerait pour l'atteindre par de successives approximations de plus en plus précises : le plus souvent il combinerait les deux méthodes. Fechner trouve ces divers procédés trop longs et même peu rigoureux; c'est pourquoi il les remplace par la mathématique et substitue aux tâtonnements et approximations des tables de calcul obtenues en s'appuyant sur la loi de Gauss, qui donne la mesure de la précision des observations : c'est du moins ce que prétend son auteur. Ces tables seront destinées à rectifier et à compléter les expériences.

Tout, dans l'œuvre de Fechner, converge là : c'est le point central de la psychophysique, et, véritablement, l'âme de tout le système. Reste à savoir si ce n'en est pas aussi précisément le point faible, le talon d'Achille. M. Foucault en a fait une critique très précise.

On connait le principe et le point de départ de la loi de Gauss : rien n'est exactement mesurable, les mesures étant tantôt trop longues et tantôt trop courtes; mais à force de les renouveler, on obtient une moyenne aussi voisine que possible de la réalité. Les erreurs en tous sens se compensent mutuellement comme celles de sens inverse, et à

force de se compenser, donnent presque la vérité. C'est pourquoi Gauss admet ses quatre principes.

Ce sont ces principes posés pour les quantités physiques qu'on tenta d'appliquer dans le domaine psychologique : ce fut l'œuvre de Fechner, et des psychophysiciens pour qui « les erreurs d'observation commises dans l'appréciation des intensités psychiques par la conscience suivraient les mêmes lois que les erreurs d'observation d'ordre physique » (p. 332).

Malheureusement pour l'œuvre de Fechner, deux questions préalables se posent : Peut-on appliquer la loi de Gauss aux faits de conscience, et que vaut cette loi en elle-même? C'est ce qu'examine M. Foucault dans un chapitre qui nous paraît, au milieu des discussions sur diverses applications de la loi de Fechner, la maîtresse pièce de toute la partie historique de la thèse.

Disons de suite que M. Foucault n'admet pas l'application aux faits de conscience de cette loi organisée pour les phénomènes physiques; il estime (les postulats de Gauss fussent-ils vérifiés) que la position du psychologue n'est plus la même que celle du physicien. En effet, celui-ci cherche à éliminer, à chasser les erreurs d'observation : le psychologue doit au contraire les expliquer : elles sont un impédiment pour le physicien; au contraire le but du psychologue est précisément « de déterminer empiriquement les conditions dans lesquelles ces erreurs se produisent, et les lois psychologiques suivant lesquelles elles apparaissent » (p. 332).

La loi de Gauss ne peut donc remplacer, dans les expériences psychologiques, les tâtonnements obligés de tout observateur qui « fait sa prière à la vérité » et cherche la loi du fait observé. Mais il y a plus : l'examen des postulats démontre que, cette loi fût-elle applicable à la psychologie, on ne pourrait s'en servir. Elle suppose en effet : 1° que toutes les mesures prises sont également dignes de confiance; 2° que la moyenne arithmétique des valeurs observées est la valeur vraie de la quantité objective; 3° que les causes qui déterminent les erreurs et les font varier sont complètement accidentelles, et que, par suite, on peut les soumettre au calcul sur la base de cette dernière hypothèse. Or il est au contraire certain : 1° qu'il reste toujours des causes d'erreur dont on ne s'aperçoit pas, et qui diminuent d'autant la valeur de l'observation; 2° que la moyenne arithmétique ne représente qu'exceptionnellement la valeur objective, car rien ne prouve d'abord que les erreurs soient constantes durant toute l'expérience, ni surtout qu'elles aient été éliminées par des alternances compensatrices; 3° enfin les erreurs d'observation, loin d'être ces éléments accidentels que Fechner voulait éliminer, peuvent au contraire se classer et se mesurer. Le meilleur résultat des travaux de l'école de Fechner fut précisément d'en déterminer quelques-uns considérés comme insaisissables. « Il faut donc, conclut M. Foucault, au lieu de les traiter par le calcul des probabilités, les rechercher empiriquement » (p. 336).

Le reproche est grave, car il met en question l'œuvre entier de Fechner. Il semble même que l'auteur de la thèse eût pu pousser plus loin encore et rechercher plus profondément pourquoi Fechner s'imagina pouvoir ainsi résoudre un problème aussi compliqué. Il eût été ainsi conduit à examiner le principe fondamental du calcul des probabilités. Peut-on substituer les probabilités aux tâtonnements de l'expérience? Oui, si leur calcul est exact, et s'il exprime des réalités; non, s'il se réduit à des conceptions *a priori* de la raison. Mais toute l'organisation actuelle du calcul des probabilités est-elle autre chose qu'un developpement de la solution de Pascal aux questions du chevalier de Méré? S'il en est ainsi, comme nous le croyons, il faut se rappeler que Méré considéra toujours la réponse de Pascal comme inapplicable. L'auteur du pari n'en persista pas moins à soutenir la validité de sa solution. Ce n'est point une raison pour les expérimentateurs de le suivre sur ce terrain : nous aurons occasion de l'examiner plus longuement qu'ici.

Pour toutes ces raisons, et la dernière surtout, il nous semble que M. Foucault, tout en ramenant les choses au point, fait encore trop belle la part du principal personnage de sa thèse : Fechner n'eut rien de ces génies dont le geste créateur écarte les nuages. Avant lui, Weber avait fait plus et mieux pour fonder la psychophysique et introduire en psychologie l'exactitude scientifique.

Quoiqu'il en soit, cette thèse constitue le travail le plus complet qui depuis longtemps ait été publié sur la psychophysique. Sans doute il n'a nulle prétention à suppléer le livre de Delbœuf ou la monographie de Ribot; et il ne le pouvait, s'étant placé à un point de vue un peu différent. L'auteur a voulu, reprenant les principes d'où Fechner était parti, suivre leur développement à travers les travaux de ses élèves et montrer, par les résultats mêmes, que ces principes s'accordaient mal avec les données de l'expérience, qu'il a fallu constamment les remanier, les adapter à nouveau, et enfin les modifier radicalement; d'où il suit, selon l'expression de Mosch, que tout l'édifice est à reprendre par la base. Pour cette conclusion, il fallait lire à peu près tout ce qui a été publié sur la psycho-physique jusqu'à ces dernières années : et c'est après avoir ainsi déblayé le terrain que M. Foucault montre, avec expériences à l'appui, quelle voie reste ouverte au psychophysicien : l'étude de la clarté des sensations.

On voit quel ensemble forme cette étude, livre compact, fortemen documenté et tel qu'on ne pourra désormais parler de psycho-physique sans l'avoir attentivement étudié.

Dr Jean Philippe.

Dr Letourneau. — La Psychologie ethnique, in-12, Schleicher; VIII-556 pages.

L'esquisse d'une psychologie des diverses races humaines est un sujet

bien attrayant, mais bien difficile. Elle suppose d'abord beaucoup de matériaux recueillis avec soin et soumis à une critique sévère, ensuite une perspicacité suffisante pour pénétrer dans l'esprit de chaque race et en dégager les traits essentiels. Ce travail est, pour la psychologie collective, l'équivalent de la détermination des caractères dans la psychologie individuelle. Il est même plus malaisé et l'on peut se demander si un seul homme est capable d'être assez informé et d'avoir l'esprit assez souple pour le mener à bonne fin.

Le travail du Dr Letourneau est loin de répondre à ce *desideratum*. Dans ses travaux antérieurs, il avait étudié l'évolution de la morale, de la propriété, de l'industrie, de la guerre, de la religion, des arts, etc. Il avait donc sous la main des documents nombreux, sinon toujours irréprochables, et il a raison de dire que « le présent volume pourrait servir de lien à ses aînés » : mais ce qui lui manque c'est la mise en relief des traits expressifs, propres à caractériser chaque race, à établir des différences saillantes.

On ne peut analyser un livre qui n'est guère qu'un recueil de documents : il suffira d'en indiquer le plan général.

Après une esquisse rapide de l'évolution mentale chez les animaux, les enfants, l'homme en général et spécialement l'homme primitif, il entre dans le vif de son sujet. Il passe en revue la mentalité dans l'Afrique noire, chez les Papous et les Polynésiens, chez les Indiens d'Amérique (Fuégiens, Indiens de l'Amérique du Sud, Peaux-Rouges), en insistant sur les demi-civilisations du Mexique et du Pérou avant la Conquête. Ensuite les « Périsiniques » (Indo-Chinois, Malais, Mongols), les Chinois et Japonais; puis le monde égyptien, le monde sémitique et ses variétés, l'Inde, la mentalité hellénique et la mentalité humaine. Ce tableau se termine par la « mentalité médiévale », qu'on est assez surpris de rencontrer, puisqu'il ne s'agit plus ici d'une race, mais d'un état social et religieux qui est le résultat de conditions particulières.

Suivent quatre chapitres consacrés à l'évolution du langage, de l'industrie et à la synthèse de l'évolution mentale.

Il nous semble que ce sujet ne pouvait être traité que de deux manières. La première (à notre avis, la meilleure) consistait à déterminer aussi nettement que possible quelques types humains, et à en grouper les caractères essentiels d'après les mœurs, les croyances, les aptitudes esthétiques, scientifiques, pratiques ; à bien marquer en quoi ces types sont irréductibles les uns aux autres : bref à classer plutôt qu'à décrire. La seconde manière suivrait l'ordre de l'évolution du plus bas au plus haut, en marquant les étapes et en indiquant le niveau que les diverses races n'ont pu dépasser : mais ce procédé serait plus confus et ne peut totalement remplacer l'autre.

En somme, ce que M. Letourneau nous donne est moins une psychologie des races qu'un résumé d'anthropologie historique.

Sergi. — Les Émotions. *Bibliothèque internationale de Psychologie expérimentale.* Paris, in-12, Doin.

L'auteur nous donne, sous ce titre, une réédition très peu modifiée de son livre sur *le Plaisir et la Douleur*, *Piacere e Dolore*; M. Ribot en a fait ici même le compte rendu (1894, p. 654), et comme, d'autre part, certains chapitres (sur la nature des Faits psychologiques, sur la Sensibilité et l'Irritabilité) ne font que reprendre des idées déjà exposées dans d'autres ouvrages, il nous suffira de rappeler l'esprit de celui-ci et d'attirer l'attention sur quelques pages entièrement nouvelles où se trouve résumé assez complètement l'état actuel de la question.

M. Ribot avait loué l'auteur de s'être engagé dans la voie de W. James et de Lange. Mais quelle place y a-t-il prise au juste? Il estime la théorie de l'un trop générale et celle de l'autre trop précise : « W. James formule le principe en théorie, avec de nombreux exemples, mais il n'établit pas le processus vaste et varié des Émotions »; et quant à Lange, « nous trouvons que le centre vaso-moteur est trop petit pour pouvoir donner l'explication des Émotions. » Le but de l'auteur est donc de tenter une démonstration scientifique de l'expérience vulgaire qui place les sentiments dans la région du cœur et de prouver qu'ils sont en effet constitués par des altérations des fonctions de la vie organique. Il pose (p. 116) ces deux principes fondamentaux :

« 1° Le centre émotionnel n'est pas le cerveau proprement dit, base des phénomènes intellectuels et de la conscience des phénomènes psychiques de tout ordre, mais la moelle allongée. » Le cerveau, en effet, par rapport à ce centre émotionnel, lui est aussi extérieur que les organes des sens ou que les tissus de la vie organique capables de donner de la douleur ou une autre forme de sentiment. Par les souvenirs et les idées, il n'est qu'un organe d'excitation.

2° « La base physique des émotions est périphérique comme celle des sentiments organiques, car c'est par le moyen des nerfs périphériques du système cérébro-spinal associé au sympathique et hors du centre cérébral ou du cerveau que se produisent les uns et les autres. » Le cerveau est le centre principal : or « la vie des sentiments se concentre entre le bulbe et les organes des fonctions vitales : pour ces motifs, je voudrais appeler cette nouvelle théorie des Émotions, à cause de son siège et de sa base physique, *théorie périphérique*, tandis que celle qui se rapporte aux phénomènes intellectuels est la *théorie centrale* des phénomènes psychiques. En conséquence, l'auteur appellera *sentiment* (plaisir ou douleur) tout phénomène à caractère affectif, quelle que soit la cause qui le provoque, et il entendra par *émotions* « ces phénomènes qui ont le caractère affectif de douleur et de plaisir et qui sont provoqués par des idées ou images sensorielles. » Le centre émotionnel coïncide avec le centre du plaisir et de la douleur : c'est le nœud vital. Il n'y a de différence, dans le cas de l'émo-

tion, que par la manière dont le centre est excité. L'émotion est donc bien un fait qui dépend exclusivement de la vie de nutrition : de là tous les phénomènes qui constituent « la base physique des émotions » et qui dérivent de l'action du centre vital sur le cœur, les vaisseaux, sur la respiration, les sécrétions, les mouvements intestinaux. L'auteur les décrit dans un chapitre qui constitue la partie la plus claire et la plus précise (la plus facile aussi, avouons-le) de tout le livre. Car les chapitres suivants sur la *mécanique des émotions*, sur leur *généalogie*, sur leur *synthèse psychologique*, présentent quelque confusion. L'hypothèse des organismes psychiques constitués par association et entraînant la formation de centres émotionnels secondaires ne suffit pas à mettre l'auteur à l'aise pour expliquer et différencier les émotions particulières (par exemple, la colère et la peur, p. 155).

Mais, à la vérité, ce ne sont là que les émotions grossières de James (*coarser*), et Sergi « veut tenter une théorie complète des Émotions, tant pour celles qui surgissent dans les diverses occasions de la vie journalière et qui constituent les émotions naturelles que pour celles qui sont artificiellement provoquées et que l'on appelle sentiments esthétiques ». Lange n'a point tenu compte de ces derniers et James les a mis à part : selon l'auteur, ils sont fondés biologiquement, organiquement et il lui suffit, pour en rendre compte, de combiner sa théorie des émotions avec la théorie ordinaire du jeu. Toutes les déterminations artistiques, comme la danse, le chant, ont été d'abord l'expression d'émotions réelles et elles ont été ensuite reproduites par plaisir, pour jouer. Mais il ne semble pas que l'auteur rende bien compte de ce plaisir nouveau et, sans aller jusqu'à l'opinion de Stumpf, qui ne voit rien dans les sentiments esthétiques « qu'une pure affection cérébrale », on peut se demander si l'auteur ne s'exagère pas ici le rôle du bulbe et du centre émotif.

Il ne paraît donc pas, d'après ce rapide aperçu, qu'un grand changement se soit produit dans la pensée de l'auteur entre les deux éditions de son ouvrage. Comme on le voit au chapitre qu'il vient d'ajouter, il s'est tenu très attentivement au courant et il résume avec beaucoup de brièveté et de justesse le mouvement de ces dernières années. Il ne croit pas que les objections faites à la thèse qu'il défend l'aient ébranlée, mais il reconnaît aussi que les expériences ne sont pas toujours arrivées à la confirmer. Il considère cependant comme décisives les expériences de Tanzi et de Mosso sur la température du cerveau. Déjà il leur avait fait une place d'honneur dans la préface de son édition italienne; malheureusement il ne peut les interpréter que par une hypothèse qui est précisément la sienne.

Et c'est justement, selon nous, la véritable leçon de ce livre. A le relire, on ne peut se défendre de l'impression qu'il a déjà vieilli et il est à craindre que cette théorie périphérique de l'émotion ne soit, en effet, le résultat d'une généralisation bien rapide, auquel cas elle ne pourrait se justifier qu'à la condition de rester, comme chez W. James,

absolument élémentaire, car nos connaissances physiologiques, à l'heure actuelle, nous permettent-elles d'aller plus loin? Sommes-nous même en mesure de comprendre toutes nos expériences?

GASTON RAGEOT.

Dr **Alfred Lehmann**. — DIE KÖRPERLICHEN AEUSSERUNGEN PSYCHISCHER ZUSTAENDE. Erster Teil (*Manifestations corporelles des états psychiques*). Première partie : Recherches pléthysmographiques, avec un atlas de 68 planches. Traduit du danois par *F. Benediken*. 1 vol., 1899, VI-218 pages. Leipzig, O.-R. Reisland.

La littérature des recherches expérimentales sur la corrélation des phénomènes et des modifications psycho-physiologiques vient de s'enrichir d'un sérieux travail, et écrit par quelqu'un auquel les zigzags de la méthode graphique ont pu réellement révéler des faits réels.

Reprenant sur une large échelle les expériences et les recherches pléthysmographiques faites soit en Allemagne par Mentz et Kiesow, soit en France par Binet, Courtier, Dumas et Vaschide, soit en Italie par Patrizzi et en Amérique par Shields, Angell et Mc Lennan, Lehmann a pu préciser, avec des documents à l'appui, bien des points du rapport des fonctions végétatives avec les modalités plus ou moins bien définies de la vie psychique.

Dans un premier chapitre (5-35), Lehmann décrit les instruments dont il s'est servi dans ses explorations pléthysmographiques; le sphygmographe qu'il a employé paraît assez pratique et l'application sur l'artère semble être moins sujette aux habituelles et classiques causes d'erreurs.

Le pléthysmographe, qui n'est en somme qu'une modification peu sommaire du principe du sphygmomanomètre de Mosso, a tous les inconvénients et tous les avantages de la technique pléthysmographique. On peut se rendre compte néanmoins, par le détail des expériences, que l'auteur a été, pendant toutes, maître absolu de la technique; une planche hors texte facilite au lecteur l'intelligence du dispositif expérimental. Relevons aussi des remarques précieuses sur la technique de l'appareil enregistreur et du pneumographe.

La technique de Lehmann est rigoureuse à bien des points de vue; les appareils pléthysmographiques peuvent être placés toujours dans les mêmes conditions et les courbes peuvent être comparables chez un même individu pendant différents jours, vu la place constante qu'occupe l'appareil. Toutes les ondulations sont très visibles dans les courbes; les pulsations ont une hauteur relativement considérable (25 mm.) et peuvent être dessinées sans altérations remarquables; le

1. Le volume a paru en danois : *De Sjaelelige Tilstandes legemlige Ytringer*, Copenhague, J. Frimodts, Boghandal, 1898, 1 vol., 174 p.

fait a été contrôlé par des pulsations artificielles. La vitesse du cylindre a été toujours constante (6 mm. par seconde) et toutes les variations du volume, tant en ce qui concerne la grandeur que la durée, peuvent être mesurées avec précision.

Le chapitre suivant contient d'amples données sur la reproduction des courbes graphiques qui composent l'atlas, c'est en d'autres mots l'explication de l'atlas. L'atlas est sans doute le premier que nous possédions en fait de méthode graphique et il est précieux à bien des points de vue et notamment à celui de la succession des phénomènes et des modifications dans le temps et dans l'espace. Les feuilles du cylindre enregistreur sont publiées *in extenso* avec un luxe qui fait envie aux autres psychologues, qui à peine arrivent à produire des bouts de tracé. On réclame simplement le texte et on s'inquiète peu des documents sur lesquels vous vous appuyez dans vos conclusions et vos observations.

Expérimentateur consciencieux, Lehmann ne néglige aucun détail pour mettre au courant le lecteur avisé des conditions et précautions multiples qu'on exigeait des expériences. Remarquons à ce propos quelques pages pleines d'instructions pratiques pour ceux qui attaquent la méthode graphique et veulent reproduire leurs tracés (p. 35).

Le reste du volume est consacré à l'exposition du protocole de chaque expérience, dont le graphique synthétise la mécanique dynamique, faite soit à l'état normal, soit pendant l'attention, soit enfin dans des états affectifs et émotionnels, dans l'hypnose, etc. Relevons quelques-unes des conclusîons principales.

Selon Lehmann, les oscillations de la respiration dans la courbe voluménométrique sont dépendantes au premier chef de la puissance et de la durée de la respiration; elles sont d'autant plus évidentes que la respiration est plus puissante et plus durable. En second lieu, ces oscillations dépendent de la hauteur de la pulsation, parce qu'à chaque modification provoquant une augmentation de la hauteur, il résulte des oscillations plus fortes, ou en d'autres termes plus amples. Cela pour l'état normal; dans des états affectifs, ceux qui provoquent des oscillations de la respiration relèvent des hauteurs de la pulsation (*pulshöhen*) au-dessous de la normale (subnormale).

Si l'on remarque de fortes oscillations de la respiration dans la courbe voluménométrique d'un sujet donné, sans que la respiration soit puissante ou de longue durée et sans qu'une irritation étrangère (chaleur, froid, etc.) soit provoquée, des hauteurs de pulsations au-dessus de la normale, il faut conclure que le sujet est pris de sommeil ou qu'il est sous le coup d'une émotion quelconque. Lehmann ajoute à ces conclusions que des expériences faites dans ces conditions sont très délicates, l'équilibre normal de l'esprit des sujets étant très difficile à obtenir. J'ajouterai, avec la permission de Lehmann, que cet équilibre est presque impossible.

Une concentration de l'attention, d'après Lehmann, sera suivie

immédiatement de quelques pulsations rapides, pendant lesquelles la courbe des volumes montre une tendance à monter, souvent ensuite de 4 à 8 pulsations lentes, pendant lesquelles le volume descend. La durée de ces dernières pulsations est toujours supérieure à celle des premières, elle dépasse même souvent la normale. Enfin on remarque en dernier lieu une augmentation de la courbe voluménométrique, les pulsations étant écourtées et rapides; toutefois cette période est loin d'avoir de la précision et l'auteur a généralement raison d'insister. Si l'on considère ces trois phases prises d'ensemble, et que l'on prenne la moyenne de la longueur des pulsations, on constate que la pulsation est toujours raccourcie par rapport à la normale avant et après la concentration de l'attention. La respiration est pendant tout ce temps irrégulière.

La fixation involontaire et désagréable de l'attention, produite par une excitation puissante et secondaire (la frayeur), n'a pas d'influence, au moins visible, sur la respiration, abstraction faite d'une courte contraction de certains muscles, écrit l'auteur, que l'on peut observer dans le mouvement respiratoire. La courbe voluménométrique présente d'abord une légère élévation, suivie de baisse, pour monter de nouveau jusqu'à la normale. Pour ce qui concerne les pulsations, on peut considérer l'ensemble du phénomène comme caractérisé par un rallongement du pouls, plus remarquable pendant la descente de la courbe vaso-motrice que pendant la montée.

L'attention soutenue est caractérisée par la diminution de la courbe voluménométrique du bras, et par un léger rapetissement du pouls. Lehmann fait observer à propos de cette conclusion, et je partage pleinement son avis, que, pour saisir les traits caractéristiques de cet état intellectuel, il faut observer la marche de la réaction, en général vis-à-vis des différentes excitations. « Si la tension est trop forte, une excitation étrangère ne produira habituellement que des changements dans la fréquence des battements du cœur, pendant que le volume et la hauteur du pouls restent sans changement. Si la tension est petite, l'excitation produira une montée passagère du volume. Si, par une cause quelconque, la tension cesse, le volume monte lentement ainsi que la hauteur du pouls » (p. 89). En général la tension ne produit donc pas des changements constants dans la fréquence des battements du cœur, de même que dans la hauteur du pouls, dont la physionomie est très variable et ne diffère que très peu du pouls normal.

La courbe typique de l'attention volontaire peut être influencée par les sentiments qui en découlent, d'où résulte un certain nombre de variations de la courbe chez le même individu et que Lehmann considère, contrairement à ce qu'affirme Binet, qui les apprécie comme des différences individuelles, comme des « défigurations émotionnelles de la courbe typique ». A cet effet l'auteur rappelle bon nombre d'expériences et qui montrent ces influences émotionnelles même chez des sujets exercés, et décelables surtout dans des cas d'attente trop pro-

longée, aussitôt que le kymographion est mis en mouvement. Une pensée totalement différente de l'état général de l'esprit peut produire des troubles notoires dans la configuration des courbes et l'action même de penser peut amener un véritable allégement à l'attention soutenue.

Les manifestations corporelles des sentiments peuvent être réduites sommairement à ces quelques données, d'après des expériences précises. Le pouls est le plus souvent racourci et il l'est d'autant moins que le sentiment dont on mesure et enregistre la corrélation psycho-physiologique est accompagné d'une concentration d'attention. On remarque une pulsation allongée dans les émotions dues au sentiment de l'effroi. Des manifestations psycho-physiologiques des sentiments durent généralement longtemps et se font sentir encore, après que le phénomène psychique a cessé.

Le travail de Lehmann se termine par quelques recherches sur les manifestations corporelles pendant les analgésies, provoquées soit par l'oxyde d'azote ou la suggestion pendant l'hypnose, et finit avec deux chapitres d'une importance toute particulière : le premier sur « les conséquences pratiques et théoriques des recherches » (187-201), et le second sur « les raisons physiologiques des modifications corporelles » (201-216). La théorie de Lange est sérieusement critiquée et j'aurais voulu insister sur les considérations théoriques de Lehmann, mais j'allongerais trop cette analyse, déjà longue.

Retenons encore un fait, intéressant pour la physiologie de la circulation, des recherches de Lehmann, à savoir que les pulsations montrent une périodicité annuelle dont le minimum peut figurer entre janvier-février et le maximum entre août et septembre. D'après l'auteur, la périodicité ne peut dépendre directement de la température atmosphérique, le thermomètre du local où furent faites les expériences ayant été maintenu constamment de 18° à 20° C. Lehmann ne donne aucune explication de ce fait, constatant que les évolutions pourront varier sous l'influence de trop de circonstances. Les psychologues doivent faire bien attention à ces lentes et sûres perturbations dans leurs recherches et, en dehors des expériences de Lehmann et de quelques autres auteurs, les travaux de Schuyten sur l'attention et les variations de la force musculaire des élèves durant une année scolaire ont précisé avec des chiffres la démonstration du dicton banal de l'intelligence en fonction des changements atmosphériques.

La conclusion capitale des recherches de Lehmann et qui, à mon avis, est de nature à préoccuper sérieusement les psychologues, car l'auteur appuie ses affirmations sur des chiffres et des expériences bien conduites, réside dans la proposition que l'hypothèse des modifications intellectuelles et passionnelles se laissant déduire des modifications corporelles ne peut être maintenue. Une excitation qui n'arrive pas à la conscience ne cause jamais des modifications corporelles ; le fait est indubitable à mon avis, car mes expériences personnelles, dont je n'ai

publié qu'un petit nombre, me l'ont montré d'une manière sinon constante, au moins dans la grande majorité des cas. Mentz, d'ailleurs, avait attiré parmi les premiers l'attention sur ce fait.

Dans des cas d'analgésies, soit par l'oxyde d'azote, soit par la suggestion profonde, l'excitation la plus intense n'a produit aucune modification circulatoire ou respiratoire ni dans la forme des pulsations ou des courbes respiratoires, ni dans le phénomène des courbes psychiques. L'état conscient seulement, conclut Lehmann, peut enregistrer les irritations produites et peut provoquer des modifications organiques. Les suggestions faites pendant l'hypnose facilitent l'observation de toutes les manifestations caractéristiques à l'état normal (sentiments normaux); à condition que le sujet ne puisse contrôler les modifications à l'état conscient; on peut facilement suggérer des hallucinations du goût et de l'odorat, mais pendant une légère hypnose.

Le travail de Lehmann, dont d'ailleurs nous avons vu un court aperçu fait, si j'ai bonne mémoire, lors du Congrès International de psychologie de Munich (1896), constitue une date dans la psychologie expérimentale; il fait partie de la catégorie rare des travaux sérieux qui ont paru dans ces dernières années, l'auteur se présentant comme un expérimentateur habile et compétent et n'oubliant pas la portée de ses recherches, s'efforçant de dégager leur sens et la valeur philosophique de ces documents de laboratoire si éloquents, quand on sait les faire valoir avec intelligence et bon sens. Ceux qui s'occupent du physique et du moral, en tant que rapport et de la théorie des émotions, sont obligés de connaître et d'étudier les travaux de cet auteur.

Je reprocherai en passant à Lehmann de perdre de temps à autre son rigoureux bon sens, et de considérer comme catégorique les équivalents physiologiques des émotions, équivalents précis pour lui qui, pourtant mieux que n'importe quel expérimentateur, doit savoir et connaître dans quel vague d'images et d'états psychiques se fait jour une émotion. En second lieu, je me permettrai d'attirer l'attention sur ses expériences pendant les phénomènes de suggestion; elles ne sont nullement probantes. J'attirerai également son attention sur la provocation des hallucinations; il y a là une confusion que l'auteur doit saisir et je la lui signale, (comme lui travaillant dans cet ordre de recherches), à déceler d'une manière rigoureuse cette forme des rapports du physique et du moral qu'on peut expliquer tout autrement, sans écarter, si rapidement qu'il semble incliner à le faire, l'hypothèse du rapport des modifications corporelles et des phénomènes de conscience.

Pour finir, le travail de Lehmann est de ceux qui remuent un grand nombre de problèmes, qui vous font penser. Il porte le sceau de ses autres travaux, que le public français perd à ne pouvoir lire dans l'original; ses travaux sur les émotions tiendraient, à mon avis, une place des plus honorables parmi les traductions des œuvres étrangères philosophiques de marque.

N. Vaschide.

III. — Morale.

Jean Halleux. — L'ÉVOLUTIONNISME EN MORALE. *Étude sur la philosophie de Herbert Spencer*, 1 vol. in-16, 226 p., Paris, F. Alcan, 1901.

M. Halleux a partagé son petit livre en deux parties. La première est consacrée à l'exposition des théories morales de Spencer, d'après sa *Morale évolutionniste*, et cette exposition est impartiale. La discussion est courtoise, mais n'offre rien de bien nouveau. L'ensemble est clair, facile à lire. M. Halleux défend par les arguments ordinaires la morale théologique qu'il se plaint que Spencer ait mal comprise. Il se montre d'ailleurs tout disposé à reconnaître la justesse de quelques opinions de son adversaire et à accepter ce qui lui paraît bon dans ses théories.

Sur la question des origines animales de l'homme, il estime que la contradiction ne peut exister entre la science et la Bible. Il admet, d'après la Bible, que 1° l'homme est formé d'un corps et d'une âme; 2° l'âme du premier homme a fait l'objet d'une création spéciale; 3° son corps fut formé par Dieu au moyen d'une matière préexistante empruntée au monde inorganique. Les deux premiers points sont d'après lui étrangers au domaine de la science. La dernière question, la question de savoir si le corps du premier homme fut « formé d'une matière directement empruntée au règne inorganique ou d'une matière organisée, préparée dans une certaine mesure par l'évolution », n'est encore tranchée ni au point de vue scientifique, ni au point de vue du dogme. Mais, comme l'auteur lui-même le constate, cette question perd bien de son intérêt si on la sépare des deux premières.

FR. P.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Mind.

1901. Janvier, avril, juillet, octobre.

Leslie Stephen. Notice nécrologique assez étendue sur H. Sidgwick.

H. Sidgwick. *La philosophie de T.-H. Green* (lecture qu'il fit, peu de temps avant sa mort, à la Société philosophique d'Oxford). Il hésite à donner une étiquette qui désigne la philosophie de Green, car ce procédé lui déplaisait complètement. Il répudiait notamment les épithètes de transcendentaliste et hégélien. Sidgwick propose celle de « spiritualiste » ou « idéaliste ».

B. Russell. *La notion d'ordre*, négligée en général par les philosophes, a été mise en relief par les mathématiques modernes. Remarques générales qui sont appliquées par l'auteur à diverses séries spéciales : nombres, tout et parties, grandeurs, temps, espace. On y pourrait ajouter quelques autres, telles que les couleurs de l'arc-en-ciel, les diverses hauteurs des sons, mais le nombre des espèces de séries indépendantes, autres que celle de grandeur, n'est pas considérable. En tout cas, être une série indépendante, c'est avoir une place distincte parmi les choses existantes (*entities*).

Mac Dougall. *Quelques nouvelles observations en faveur de la théorie de Young sur la vision de lumière et de couleur* (3 articles). Physiologistes et psychologues sont encore partagés entre la théorie de Young-Helmholtz et celle de Hering; aucune n'explique tous les faits. Wundt et Mrs Franklin ont essayé de les modifier : von Kries s'est attaché à celle de Young-Helmholtz, Ebbinghaus et Müller à celle de Hering. L'auteur incline à une acceptation de la théorie de Young-Helmholtz modifiée.

Il étudie d'abord la disparition complète des images visuelles et leurs mutuelles inhibitions : deux sujets négligés et qui lui paraissent indispensables à une vraie théorie. Plusieurs observations. Examen de l'hypothèse qui admet un processus spécial répondant à la perception du blanc. Examen des faits de contraste et induction simultanés et successifs. Discussion de quelques objections *a priori* contre la théorie de Young. Étude sur les images consécutives de lumière colorée, suivie d'une discussion sur la théorie relative à cette question. L'image consécutive, d'après l'auteur, ne doit pas être considérée comme ayant son siège à proprement parler soit sur la rétine, soit dans le cerveau; les deux organes retiennent une impression du stimulus originel, et quoique la persistance dans les éléments rétiniens soit peut-être le facteur le plus important, cependant l'impression corticale joue aussi son rôle dans la production de ce phénomène. Sur la nature composée de la sensation de jaune, la théorie de Young, « si on y incorpore l'hypothèse d'un appareil distinct d'exci-

tation pour le blanc, ayant son siège rétinien dans les bâtonnets, comme l'admettent Kries, Rollett, etc., explique complètement les phénomènes, à l'exception de certaines observations d'un caractère complexe et d'une interprétation difficile, telle que la stimulation galvanique des yeux, etc. ».

SYDNEY BALL. *La sociologie courante* (d'après quelques travaux récents d'Allengry, Tarde, Baldwin, Bosanquet, Giddings).

J. SETH. *Le système éthique de H. Sidgwick.* C'est un penseur du vrai type anglais : comme ses prédécesseurs et maîtres, Bentham, Mill, il s'intéresse à la politique non moins qu'à la morale. Toutes deux sont pratiques, déterminant ce qui *doit* être fait; mais la détermination de la morale est relative aux individus et celle de la politique relative au gouvernement de l'État. De plus, il est encore anglais en ceci, que la recherche éthique a pour lui un but pratique : la morale est un art autant qu'une science. Toujours critique, il n'est jamais un pur critique. Son analyse, si menue qu'elle soit, prépare toujours une synthèse subséquente.

WELBY. *Notes sur l'essai qui a obtenu le prix Wilby*, relatif à la terminologie philosophique. Le Dr Tönnies, lauréat, répond par quelques remarques aux considérations développées par Welby.

B. RUSSELL. *La position dans le temps et l'espace est-elle absolue ou relative?* L'auteur se propose de rouvrir une question qui paraît fermée. Il ne s'occupe pas directement de l'existence, de l'espace et du temps, mais seulement de leur analyse logique ; de cette question : « Ce que doivent être le temps et l'espace si ce qui paraît les occuper existe en réalité. » Il combat la thèse que le temps et l'espace consistent totalement en rapports et que les moments et les points sont des fictions mathématiques. L'article est consacré : 1° à établir que, pour le temps, si l'on tient quelque compte des faits, il est difficile, sinon impossible de sauver de la contradiction la théorie relationnelle ; 2° que pour l'espace, cette théorie doit être modifiée de manière à perdre tous les avantages dont elle se prévaut contre la théorie absolue ; 3° à examiner les arguments de Lotze (celui qui a le mieux résumé la question) contre l'espace absolu et à montrer leur fausseté logique. Indépendamment des autres raisons, l'auteur invoque la simplicité beaucoup plus grande de la théorie absolue. « Cela paraît très clairement dans le cas du mouvement. Dans la théorie relationnelle, un mouvement doit spécifier tous les changements de distance et d'angle par rapport à toutes les autres particules de l'univers, puisque toutes les combinaisons sont possibles et qu'il n'y a aucune raison pour préférer une distance à une autre. Dans la théorie absolue, nous n'avons qu'un changement de relation : la particule qui était à un point est maintenant à une autre. Les relations géométriques sont primitivement entre des points et seulement par corrélation entre les particules. Ainsi les propositions géométriques deviennent en dehors du temps et le mouvement est infiniment simplifié. »

MELLONE. *La nature de la connaissance de soi-même.* Article consacré en partie à discuter la « défense du phénoménisme en psychologie » de Bradley. La conscience de soi-même est un mode de connaissance qui, comme toute autre, doit avoir des degrés de vérité.

BRADLEY. *Quelques remarques sur l'effort.* C'est une chose que nous éprouvons, un complexus qui a plusieurs aspects inséparables : en dehors d'eux, l'effort perd sa vraie signification et son emploi en psychologie est, sinon illégitime, du moins dangereux. Il y a dans l'effort ou le désir « les aspects du non-moi, du moi et l'idée de quelque chose qui sera ». Tous ces aspects doivent être éprouvés ensemble, doivent être sentis comme un tout; si cela manque l'expérience de l'effort est détruite.

LOVEDAY. *Théorie de l'activité mentale* (1er article). 1° Examen de la théorie de Ward (exposée dans son article très connu de l'*Encycl. Britannica*). Nous désirons savoir ce qu'est l'activité de l'esprit et comment elle travaille et c'est justement ce que Ward ne dit pas. Il se contente de dire que nous la connaissons seulement par ses effets et quelques-uns, naturellement, ont répliqué qu'elle n'est rien autre chose que ses effets; 2° Examen de la théorie de Stout pour qui « l'activité mentale existe quand et dans la mesure où un processus dans la conscience est le résultat direct de processus antérieurs dans la conscience »; et en spécifiant davantage : toute détermination mentale personnelle est en partie indirecte; cette activité est adaptation et sélection, agit en vue d'une fin; elle est toujours une transition et cette transition est éprouvée par la conscience. Loveday soumet ces diverses thèses à une minutieuse critique.

MAC GILVARY. *La conscience éternelle.* Exposé critique de la métaphysique de Green. Il n'est pas Hégélien, comme on l'a soutenu, mais bien plutôt issu de Kant et de Fichte : pour lui, le monde que nous connaissons est le monde réel et la réalité du monde est son inaltérabilité. Que signifie ce dernier terme? Sur cette question repose le sens complet de l'éternité de Green. Or, à cette question, il ne répond jamais d'une manière explicite. L'auteur distingue trois sens du mot éternité : 1° L'univers, comme tout organique, a ses parties dans le temps; mais, en lui-même et comme tout, il n'est pas dans le temps (éternité métaphysique); 2° Chaque élément dans l'univers n'est pas une vapeur qui disparaît aussitôt. Le présent seul est, mais il résulte du passé et enferme l'avenir; en ce sens le vrai présent est l'éternité (dynamique); 3° La connaissance est une transcendance fonctionnelle du temps et pour cette raison, elle est éternelle. Ces trois sens doivent être scrupuleusement distingués.

G. SPILLER. *La dynamique de l'attention.* Résumé critique assez complet des travaux sur l'attention avec de copieuses indications bibliographiques. L'auteur traite les questions suivantes : attention et inattention. L'attention dépend des excitations, elle est aiguë, normale ou lâche : sous sa forme normale, elle est quantitativement la

même chez tous les hommes et à tous les moments. De l'effort dans l'attention. Attention délibérée; sous sa forme normale, elle n'a pas de « foyer ». Les ondulations grandes et petites de l'attention. Rétrécissement et extension du champ normal de l'attention. Attention fixée sur un seul objet à un moment donné. Y a-t-il attention dans l'habitude? La plupart des psychologues la considèrent comme exclue de ce domaine. Conditions qui favorisent l'attention : son éducation. Facteurs qui produisent des changements dans le champ de l'attention. Applications.

Monsieur le Directeur,

En son très intéressant article sur la *Psychologie du mysticisme* [1], M. Godfernaux me prête une opinion dont je ne puis accepter la responsabilité. Le sentiment religieux, demande le distingué critique, est-il un phénomène normal ou un phénomène anormal? A l'en croire, j'aurais soigneusement évité la question, et je serais, au fond, de ceux qui estiment que seuls des malades, à quelque degré, éprouvent des émotions religieuses. Sans doute, la question n'a pas été traitée. Pouvait-elle l'être en une simple monographie? Mais je crois avoir exprimé assez clairement le « fond de ma pensée », et à plusieurs reprises, en faisant allusion à la *piété normale*, notamment p. 14, 69-72, 108, 117, 146, etc. D'ailleurs, mes critiques ne s'y sont pas trompés, en général, et les théologiens eux-mêmes m'ont reproché plutôt d'avoir négligé de dire où finit la santé, où commence la maladie. M. Godfernaux reconnaît, avec sa compétence spéciale, « qu'il n'y a pas ici de frontières » naturelles et que la santé est un idéal. Le simple rapprochement de ces jugements opposés me rassure déjà. Ce qui confirme bien mieux ma conception, c'est la récente étude du Dr Pierre Janet [2] sur une extatique de la Salpêtrière: Les extatiques sont des « psychasthéniques »; l'extase proprement dite est le dernier terme d'une *évolution régressive* de la personnalité. Si l'on tient absolument à savoir où commence la régression, la maladie, il n'y a qu'une réponse possible (et elle se trouve, ce me semble, dans mon petit livre) : La maladie commence par cette singulière aberration morale qui s'appelle l'ascétisme. C'est précisément la présence et, pratiquement, l'exagération de l'ascétisme et des phénomènes connexes qui distingue le mysticisme morbide du mysticisme sain.

Veuillez agréer,

E. Murisier.

Neufchâtel, 4 février 1902.

1. *Revue philosophique*, février 1902.
2. *Bulletin de l'Institut international de psychologie*, août-septembre 1902.

A Monsieur le Directeur de la *Revue philosophique*,

Mon intention n'est pas de répondre au long article[1] de MM. Evellin et Z... ; je préfère laisser à ceux que ces questions intéressent le soin d'examiner eux-mêmes si j'ai vraiment utilisé un théorème faux que j'ai adroitement substitué au théorème vrai démontré par Paul du Bois-Reymond.

Il est cependant un point sur lequel je voudrais vous demander la permission de présenter ici quelques observations ; il s'agit de la conclusion de l'article précité que l'on peut ainsi résumer : la question du transfini est une question de philosophie et non de mathématiques ; on le prouve, et par des arguments, et par l'autorité de M. Joseph Bertrand.

Or, mon but principal, en écrivant mes *Leçons sur la théorie des fonctions*, a été précisément de dégager les résultats mathématiques précis contenus dans les écrits de M. G. Cantor, des considérations en partie philosophiques que leur auteur y avait mêlées et qui en affaiblissaient la portée auprès de beaucoup d'excellents esprits. J'ai volontairement élagué le plus possible, pour ne retenir que les résultats absolument précis et positifs. Et, en particulier, le théorème de Paul du Bois-Reymond m'a permis d'exposer, pour la première fois peut-être, la théorie des nombres transfinis d'une manière acceptable pour tout mathématicien. EMILE BOREL.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

L. BRAY, *Du beau : essai sur l'origine et l'évolution du sentiment esthétique*. In-8°, Paris, Alcan.

M. MÉRIL, *L'infini et le fini*. In-12, Paris, Richard.

L. DUGAS, *Psychologie du rire*. In-12, Paris, Alcan.

QUEYRAT, *La Logique chez l'enfant et sa culture*. In-12, Paris, Alcan.

VIAL, *L'enseignement secondaire et la démocratie*. Paris, Colin.

P. LANDORMY, *Descartes*. In-8°, Paris, Delaplane (Brochure).

GRASSET, *Les limites de la Biologie*. In-12, Paris, Alcan.

CH. A. MERCIER, *Psychology, normal and morbid*. In-8°, London, Sonnenschein.

BAILLIE, *The Origin and significance of Hegel's Logic*. In-8°, London, Macmillan.

LASSON, *G. Bruno, von der Ursache*, etc., Aus ital. übersatzt. In-12, Leipzig, Durr.

KREIBIG, *Psychologischen Grundlegung einer System der Wert-Theorie*. In-8°, Wien, Hölder.

W. STERN, *Zur Psychologie der Aussage*. In-8°, Berlin, Guttentag.

AALL, *Glaube : Versuch einer psychologischen Analyse*. In-4°, Christinia, Dybwad.

A. NARLENGHI, *Violazioni di Legge*. In-8°, Torino, Bocca.

LOMBARDI, *Lo Stato : saggio di sociologia*. In-8°, Napoli, Gennaro.

1. *Revue philosophique*, février 1902.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

LES

PROBLÈMES PHILOSOPHIQUES

ET LEUR SOLUTION DANS L'HISTOIRE

D'APRÈS LES PRINCIPES DU NÉOCRITICISME

I. — L'originalité d'un philosophe peut se traduire de deux façons différentes : par l'ensemble de sa doctrine, par sa manière de poser et de résoudre les problèmes; en second lieu, par sa manière de concevoir et de juger les doctrines de philosophie dans leur développement historique. Cette histoire de la philosophie enclose dans chaque système éclôt rarement. Bien peu de philosophes songent à l'écrire. Deux fois au moins dans sa longue et glorieuse carrière, M. Renouvier l'aura écrite. En ne disant point « trois fois » nous paraissons oublier les deux « manuels » de philosophie moderne et ancienne [1]. Nul à la vérité n'oublie moins que nous, ni ce sobre et vigoureux raccourci, à peu près unique en son genre, de la doctrine entière de Descartes [2], ni cet admirable exposé des écoles de philosophie ancienne publié en 1844 et qui reste encore la meilleure histoire de la philosophie grecque écrite en langue française. C'est là un véritable et précieux instrument de travail où « l'information » est aussi riche qu'exacte et où plus d'un chapitre supporte avec la grande œuvre d'Ed. Zeller une comparaison tout au profit de l'écrivain français. Inutile de faire observer au lecteur qui ce *Manuel de philosophie ancienne* [3] a été écrit alors que l'auteur cherchait sa voie, longtemps avant la naissance du nouveau criticisme. Une histoire où l'on ne sait avancer qu'à la clarté des textes n'est possible qu'aux désintéressés de la recherche personnelle. Dès que l'on a commencé d'avoir sa philosophie, cette philosophie devient comme un milieu à travers lequel les grands faits de l'histoire philosophique se réfléchissent... et se réfractent. Tel le livre de Hegel sur l'histoire de la

1. Parus il y a bientôt soixante ans.
2. Dans le *Manuel de philosophie moderne*.
3. Le moins ancien des deux.

philosophie, précieux pour l'histoire de l'hégélianisme, tels les renseignements épars dans les quatorze livres de la *Métaphysique* où l'on peut apprendre l'histoire de l'aristotélisme avant Aristote. En définissant ainsi les ouvrages historiques d'un Hegel ou les fragments historiques d'un Aristote, nous déterminons la valeur de ces philosophes considérés comme historiens de la philosophie. A vrai dire ils ne sont que les historiens de leur propre doctrine et de sa préparation par les prédécesseurs. Ch. Renouvier, dans ses écrits sur l'histoire, se sera-t-il laissé guider par des préoccupations du même genre? Il n'en pourrait être ainsi qu'à une condition, la plus indispensable de toutes : la foi au déterminisme. Or, Ch. Renouvier est le moins déterministe des philosophes. Il a beau ne contester, du déterminisme, que son universalité, dès qu'il répudie cette universalité, il se trouve naturellement incliné vers la négation de la continuité historique. Il n'eût pas inscrit en tête de son premier *Essai*, tant s'en faut, l'épigraphe hautaine de l'*Esprit des Lois*. Il se sait des ancêtres et non pas un seul. Même il vient de s'en reconnaître un parmi les plus grands, Leibniz, qu'il était resté longtemps sans apercevoir[1]. Renouvier procède de Kant, de Hume, de Leibniz. Peut-être procède-t-il encore davantage de cet ancêtre anonyme que j'appellerai la race française, laquelle n'est point une race de métaphysiciens — entendons : de métaphysiciens de l'absolu. Il serait facile d'en attester Descartes, Comte et, à une grande distance des deux... Victor Cousin. Rien n'est plus « français », quand on est philosophe, que de croire au libre arbitre. Rien n'est plus « français », quand on est philosophe et que l'on croit en Dieu, que d'aller chercher ce Dieu aux antipodes de Dieu du l'*Ethique* : témoin Descartes malgré sa définition de la substance ou peut-être à cause de cette définition même[2]; témoin V. Cousin qui s'efforça, toute sa vie durant, d'éviter le panthéisme. Bref, Ch. Renouvier ne se donne point pour un autodidacte. Mais ses dispositions d'esprit et de doctrine lui interdisent presque, sinon de se découvrir des précurseurs, du moins de se les découvrir « à travers les âges ». C'est pourquoi l'histoire de la philosophie vue à travers l'esprit du plus grand des disciples français de Kant ne sera point celle de l'antécriticisme. — Serait-ce donc celle de l'anticriticisme? Et le cas de Ch. Renouvier ne consisterait-il pas à confirmer la règle dont Aristote et Hegel nous fournissaient l'un et l'autre un significatif exemple... mais à la confirmer par l'exception?

1. Non « sans apercevoir », à vrai dire, mais sans s'apercevoir, de la quantité de leibnitianisme enclose dans le néocriticisme.

2. « Ce qui n'a besoin que de soi-même *ou du concours de Dieu* pour exister. »

C'est précisément ce qui a lieu. Nul penseur ne s'est plus fièrement campé en regard de ceux qui le précédèrent pour leur dénier la qualité de précurseur. Et c'est à montrer à quel point les grands représentants de la pensée philosophique, jusques et y compris Kant, ne sont pas criticistes que s'est appliqué Renouvier. Il y a plus. Partisan résolu, non pas peut-être de la contingence des lois de la nature, mais de celle des actes humains et, par suite, adversaire du plein et du continu, Renouvier ne peut, sans se contredire, admettre la fatalité, conséquemment la réalité du progrès. De là résulte qu'il cherchera dans l'histoire des preuves contre les partisans du progrès à l'infini. Il notera des mouvements de réaction dans le développement de la pensée philosophique. Il s'inscrira en faux contre un tel « développement » pris au pied de la lettre. Il essaiera, par conséquent, de présenter la philosophie non comme un long effort orienté dans une direction, à la recherche d'un commun objet, mais comme une lutte de doctrines assez comparable à la lutte, sur le sol terrestre, des espèces vivantes. Il ne divisera point l'histoire de la philosophie en grandes époques. Il ne verra point cette histoire comme l'auteur du *Discours sur l'Histoire universelle* a vu « la Suite » de la Religion. La « suite de la philosophie » n'est qu'une illusion. Les systèmes ne se suivent pas. Ils se succèdent et se démentent. Par conséquent ils peuvent et doivent être « classés » à la manière des formes vivantes, en espèces différentes et antagonistes.

Telle est la thèse de Ch. Renouvier. Cette thèse, comme on le sait, est double. Les systèmes s'opposent sur un grand nombre de points. Il n'est pas d'assertion capitale sur laquelle les grands philosophes ne se montrent résolus à l'affirmation lorsque d'autres, parmi les plus grands, tiennent pour la négative : telle est la première thèse. De plus si tous les systèmes se contredisent respectivement, il n'en est pas un seul qui ne soit rongé par une sorte de contradiction intrinsèque. Le mal est plus ou moins grave. Il n'est jamais nul. Par suite, on peut dire de chaque système, qu'en raison de son essence, il est tenu d'obéir à une sorte de devoir-être, ou encore à une suite d'impératifs logiques auxquels l'histoire montre qu'en fait, il se soustrait toujours à quelque degré. L'histoire de la philosophie n'est donc pas telle qu'elle aurait pu et dû être. Même sur le terrain des doctrines, le conflit de l'histoire et de la morale n'est que trop évident. Et telle est la seconde thèse. Si, comme il nous paraît aisé d'en fournir la preuve, jamais l'histoire de la philosophie n'a été ni envisagée sous cet aspect, ni saisie de cette prise, ce n'est pas seulement parce que Ch. Renouvier a une manière à lui de la prendre et de la considérer; c'est parce qu'il a inauguré une nouvelle

manière de poser pour son propre compte les problèmes de la philosophie et d'en présenter une solution de son choix. Et c'est par où l'*Esquisse d'une classification systématique des doctrines*, née en 1888, et les *Dilemmes de la métaphysique pure*, parus en 1900, forment avec les deux *Manuels* de jadis un contraste si complet et si instructif. L'*Esquisse* a été faite, si l'on peut ainsi dire, en plusieurs temps : même elle semble avoir été repensée et comme refondue au cours de sa genèse. Les *Dilemmes*, au contraire, offrent tous les caractères d'un livre où la conception a précédé l'exécution. Aussi convient-il d'en admirer la belle ordonnance. Aux mérites de composition et de distribution un autre s'ajoute, et qui fait mentir singulièrement la prophétie de P.-J. Proudhon. Proudhon avait prédit à Ch. Renouvier « qu'il ne saurait jamais écrire ». Si, pour savoir écrire, il faut être habile dans l'art du ciseleur, les traces d'une habileté pareille manquent dans tous les écrits de Renouvier, sans en excepter les *Dilemmes*. Mais il est un autre art, celui du « frappeur ». Et c'est dans ce dernier ouvrage que les formules bien frappées attestent, par leur excellence, la féconde pénétration réciproque des qualités du penseur et de l'écrivain.

II. — On sait le plan de l'*Esquisse*. Tous les philosophes ont eu à opter entre « l'Idée » et la « Chose », à définir le réel en fonction de l'une ou de l'autre. Ils ont dû pareillement choisir entre le « Fini » et « l'Infini »; entre « l'Évolution » et la « Création »; entre la « Liberté » et la « Nécessité »; entre le « Bonheur » considéré comme fin de notre activité pratique et le « Devoir »; entre la « Vérité » effet nécessaire de l'Évidence et la même vérité produit de la libre « Croyance ». Mais tandis que l'*Esquisse* embrasse tous les grands problèmes de la philosophie, le sujet des *Dilemmes* est plus circonscrit. Il n'y est question que de « métaphysique pure » et non de philosophie pratique, si ce n'est par accident. Quant au plan des *Dilemmes*, il diffère de celui de l'*Esquisse* par l'ordre des problèmes. Là, dans l'*Esquisse*, Ch. Renouvier débutait par l'alternative « Idée ou Chose? » Pourquoi? Il se conformait à la chronologie. De quoi sont faites les choses, d'une matière sensible ou d'une matière conceptuelle? Telle est la première question posée par les premiers philosophes. Dans les *Dilemmes*, la suite des chapitres paraît être en relation intime, non plus avec le développement des doctrines sur la scène de l'histoire, mais avec l'évolution du criticisme dans l'esprit de son fondateur. Relisez le premier *Essai de Critique générale*. Cet essai débute par une provocation adressée par le philosophe à tous les *Absolus*, bref à l'Inconditionné sous toutes ses formes. Sa première alternative, à lui, va devenir celle des *Dilemmes* : « *Incondi-*

tionné ou Conditionné? » Et c'est pourquoi le premier des philosophes cités ne sera plus Thalès ni même Pythagore. Il sera celui que Platon vénérait comme un père, Parménide d'Elée, le plus superbement intransigeant des doctrinaires de l'absolu.

Le néocriticisme est tout d'abord un système « de la relativité du réel ». Supposons faite la preuve de cette relativité. Un premier corollaire en résulte. C'est que tout ce qui est, étant de l'ordre de la relation, est, par cela même, de l'ordre de la représentation. Le premier nom de l'être est « relation » : le second sera « phénomène ». Pas d'absolu : dès lors pas de substance. Et c'est pourquoi la seconde alternative des *Dilemmes* portera sur la thèse : Substance et sur l'antithèse : « Loi des phénomènes ». Quand nous lisions l'*Esquisse*, l'omission de cette alternative nous avait surpris. C'est qu'avant l'apparition du criticisme elle ne fait que couver, pour ainsi dire, dans l'histoire, et qu'elle n'y transparaît que par intervalles.

Pour comprendre ce second chapitre des *Dilemmes*, il importe de se souvenir, qu'au regard de l'auteur, le substantialisme est l'un des noms du monisme ou du panthéisme. Et de fait, c'est bien ce que l'histoire montre, si le philosophe le plus éloigné du monisme qui fut jamais parmi les substantialistes a ouvert la porte toute grande à la doctrine de Spinoza. Les affinités entre l'auteur de l'*Éthique* et celui des *Méditations* sont indiscutables. Il reste toutefois à se demander si, pour extraire le spinozisme des principes mêmes du cartésianisme, Spinoza n'eut qu'à reproduire la définition cartésienne de la substance. Au vrai, Spinoza ne l'a point exactement reproduite et chacun sait que si la substance, chez Descartes, n'a, pour être, besoin que d'elle-même, une seule substance satisfait à cette condition, Dieu. Les substances secondes, pour être, ont besoin de l'assistance divine. Et jamais Descartes ne se fût résigné à leur sacrifice.

Étant donnée la manière dont M. Renouvier n'a jamais cessé de concevoir la substance [1], il est aisé d'en conclure que poser la Substance c'est, *ipso facto*, poser l'Infini. De là un nouveau dilemme. — Si la substance est unique en son genre, elle est le Tout. Elle est sans bornes dans le temps. Elle est sans limites dans l'espace. L'infinitisme adhère au substantialisme. — Soit. Mais le phénoménisme ne répudie nullement l'infinitisme. On peut même aller jusqu'à prétendre que, s'il n'est pas de substances, il n'est pas, non plus, de limites à la régression des phénomènes dans le passé. Ainsi la thèse anticriticiste de la « troisième opposition », se laisserait prouver

1. Et c'est pourquoi il l'a chassée de sa philosophie.

par la *thèse* (et non par l'antithèse) criticiste du second dilemme. Quant à démontrer que le finitisme est engendré par le phénoménisme, on y aurait quelque peine. L'un et l'autre ne sont pas incompatibles. C'est tout ce que l'on en peut dire. Pour dériver la thèse du « fini » de la thèse phénoméniste, il faut que le principe d'identité intervienne. On sait d'ailleurs, et sur ce point d'Aristote à Renouvier la distance est assez insensible, que le propre du néocriticisme est d'ériger le principe de contradiction en loi des choses. En effet si les noumènes de Kant n'ont aucun droit à l'être, si même, de par la doctrine kantienne des catégories, il faut leur refuser la réalité, si, d'autre part, les axiomes logiques ont pour destination de gouverner la représentation en nous, si enfin rien n'existe hors de la représentation, il est naturel d'appliquer le principe de contradiction à tout « le représenté », c'est-à-dire, en définitive, à tout. Nous disons « naturel », en quoi nous parlons en notre nom. Renouvier dirait « nécessaire » et nous reprocherait de fomenter l'hérésie. Il se peut en effet, qu'en cela, nous soyons hérétique, mais au cours des controverses suscitées par la lutte de Ch. Renouvier contre « l'infini actuel », nous avons été frappé de l'obstination des belligérants à ne jamais céder à l'adversaire, fût-ce un pouce de terrain. De part et d'autre, à vrai dire, on ne s'est jamais compris. Et l'on ne s'est jamais compris parce que, peut-être, le mot de « représentation » n'est pas exempt d'équivoque. Il ne faut pas oublier, et cela de l'aveu même du philosophe, que la représentation est « bilatérale » : d'une part, ce qui apparaît; de l'autre, ce qui « s'apparaît ». Nous accordons à M. Renouvier qu'il n'est point de sérieux motifs pour imaginer un « s'apparaître » régi par d'autres lois que celles du simple « apparaître » et nous comprenons qu'il ait mis en doute la vraisemblance de cette hypothèse. Elle équivaudrait, ou peu s'en faut, à une restauration du noumène. Et c'est pourquoi nous la répudions, nous aussi, en ce qui nous concerne. Ayant éconduit le noumène, nous jugeons inutile de préparer son retour, inutile et contradictoire. Mais les partisans de l'infini actuel ne sont point tous, tant s'en faut, adversaires de la « Chose en Soi », et s'ils lui font une place dans leur système, ils n'ont plus ni à s'incliner devant les axiomes logiques, ni à ériger le contradictoire en critère de l'impossible. Il faudrait, pour les réduire au silence, que le dilemne « fini ou infini? » fût premier dans l'ordre logique et que le choix du penseur lui eût été dicté par des raisons empruntées au contenu même de la notion d'infini. — N'est-ce pas ainsi que les choses ont lieu? On le dirait. — On aurait tort. Quand bien même l'opposition du Fini et de l'Infini viendrait en première ligne, elle ne viendrait

jamais sans être précédée. Et ce qui précéderait ne serait rien de moins que la clef de voûte du néocriticisme, à savoir la théorie du Principe de Contradiction et de son usage en philosophie. Tel est d'ailleurs l'avis de l'auteur des *Dilemmes*, et tel est le sujet de son *Introduction*.

L'Infinitisme engendré par le Substantialisme engendre à son tour le Déterminisme. De la troisième alternative sort la quatrième : « Liberté ou Nécessité ? » Mais comment l'entendre ? S'agit-il d'une liberté pure ? Impossible. La définition même du libre arbitre implique le pouvoir de choisir. Or si, pendant la crise mentale inséparable de toute option, il dépendait de la liberté d'accroître le nombre des partis à prendre et d'étendre à l'infini le champ des possibles, le libre arbitre se trouverait compromis par l'excès même de sa victoire. Le libre arbitre a besoin de reposer sur autre chose que lui-même. Il exclut, sous peine de contradiction, l'universalité du déterminisme. Mais sous peine d'abolition, ou de suicide, il en implique la réalité. L'homme libre dans une nature anarchique, telle est la conception prêtée aux criticistes par leurs adversaires. Elle ne fut jamais la nôtre. Une autre question surgit : faut-il dire « Déterminisme » ou « Prédéterminisme » universel ? Il nous est arrivé de soutenir jadis, dans l'ancienne *Critique Philosophique*, que le prédéterminisme était le vrai nom de l'universel déterminisme. Ce jour-là nous étions orthodoxes. Aussi bien, à cet égard, l'opinion de Renouvier est l'opinion de Kant. Et elle est, convenons-en, difficile à combattre. « La nécessité du fait de rencontre, écrit Ch. Renouvier [1], n'est pas la combinaison fortuite de deux nécessités diverses, mais une exigence de l'ordre général, et il est aisé de s'en rendre compte. Considérons-en chacune des séries ; le moment qui a précédé celui de leur rencontre, les phénomènes relatifs à l'une d'elles ont été, par hypothèse, les seuls qui pussent avoir pour conséquence les suivants. Il en est de même pour l'autre série. La correspondance entre les phénomènes respectifs des deux séries a donc été aussi nécessaire à ce moment qu'au moment où elle a abouti à la rencontre. En remontant de moment en moment le cours du temps, on peut démontrer par la même raison la nécessité d'une correspondance des termes successifs de ces séries, *la seule possible*. Le constant parallélisme des phénomènes des deux parts est aussi déterminé que leur production considérée séparément est applicable à des séries quelconques. »

En d'autres termes, l'universalité du déterminisme implique son

1. Cf. *Les Dilemmes*... etc., p. 128.

« unilatéralité ». La rencontre de plusieurs combinaisons déterminées chacune à part est elle-même déterminée. « L'accord entre Leibniz et Kant » qu'un philosophe contemporain estime décisif puisqu'il concilie ou est censé concilier l'universalité de la nécessité avec la réalité des faits contingents, un tel accord ne pouvait être durable. Ainsi pense-t-on chez les criticistes. Or la thèse d'un déterminisme unique et unilatéral n'est-elle pas énorme et l'excès de son poids n'en rend-il point la chute inévitable? De deux choses l'une : ou bien l'alternative est formulée en termes vagues ou impropres et le problème est mal posé, encore qu'il nous soit, à l'heure actuelle, impossible d'en modifier et, à plus forte raison, d'en améliorer la formule; ou bien, si les termes de l'énoncé subsistent, il reste permis malgré les retours offensifs de « l'esprit scientifique » d'opter contre l'universel déterminisme. Et nous disons cela sans songer aucunement à satisfaire la conscience morale. Or il est de mode chez nos débutants en philosophie d'affirmer le déterminisme au nom « de la science » et, au besoin, de le démontrer : puis de ruiner la démonstration par je ne sais quel « acte de foi morale ». On oublie vraiment trop Calvin et Jansénius!

Il ne reste plus qu'une dernière alternative : « Chose ou Personne? » Autrement dit : « nous qui nous croyons des personnes, ne sommes-nous, au fond, que des choses, ainsi d'ailleurs que toute réalité actuelle ou possible? » ou bien cela que nous appelons une chose est-il au fond une personne, entendons une personne virtuelle? Telle est la thèse monadiste. Le cinquième et dernier dilemme s'étend à Dieu : *Deus aut non Deus*; *homo aut non homo* L'antithèse du monadisme criticiste est la philosophie de l'Inconscient. Placez cet inconscient à l'origine du monde. Érigez-le en principe de l'univers; vous supprimez à la fois Dieu et l'homme. Vous supprimez la personne divine qui seule, peut-être, mérite d'être appelée Dieu. Vous supprimez aussi la nature humaine selon l'idée de l'homme qui prévaut en chacun de nous : « Dans l'hypothèse de l'inconscient primitif[1], la nature humaine est un produit instable de la nature des choses. Une fin de l'homme en tant qu'être individuel ne correspond pas rationnellement à la supposition de cette origine où n'entre aucun principe de détermination intellectuelle, non plus qu'aucune loi morale : mais, par sa nature animale, transmise et évolutive, cet être périssable a son moment, ainsi que son espèce a sa place et son temps dans le règne général de la vie, dont chaque produit a ses conditions d'existence dans les autres. Et de même

1. *Les Dilemmes*... etc., p. 244-245.

qu'il n'apparaît point de raison pour que l'individu mental, c'est-à-dire l'animal doué d'une conscience propre, ait comme tel sa perpétuité, ou des retours périodiques assurés, de même on n'en voit point pour que la marche du monde soit dirigée dans un sens qui conduise à la production spontanée des dieux, comme les auteurs des anciennes cosmogonies imaginaient que la chose avait dû jadis arriver. Trois mille ans après, des athées modernes, inspirés à leur tour par le panthéisme théologique, ont eu la fantaisie de se peindre les forces dispersées à l'infini de l'univers convergeant vers la constitution d'une conscience animale qui les gouvernerait, et qui serait ce qu'on appelle Dieu. De telles imaginations ont pour unique point d'appui la foi secrète en un principe des fins. Les anciens, qui croyaient à la fois à l'existence des dieux et à l'éternité de la matière, devaient naturellement penser que les forces cosmogoniques avaient abouti d'elles-mêmes à l'incubation des générations divines : les modernes, imbus de la croyance au progrès universel et nécessaire, sont conduits à envisager dans l'avenir ce qu'ils ont cessé de croire dans le passé et dans les origines. La loi de finalité, qu'ils nient en principe et pour l'œuvre de la constitution du monde, ils l'appliquent à leurs visions d'un monde futur. Elle s'impose donc à eux ; mais elle n'est, à leur point de vue, qu'une illusion : elle est arbitraire et sans valeur et même dénuée de sens en son application au monde si le monde n'a pas son fondement dans la conscience. »

L'idée maîtresse du dernier chapitre des *Dilemmes* est en effet que si la chose est chose sans « être pour soi », ce qu'il faut bien appeler du nom de personne, elle devient, à notre regard, un pur inintelligible. Et cette idée maîtresse est l'idée directrice de tout le néo-criticisme ou, du moins, l'un de ses principes directeurs. On la trouve dès les premières pages du *Premier essai de Critique générale* et c'est ce qui prouve bien que dès ce premier *Essai* Ch. Renouvier inclinait fortement, sans le savoir, d'ailleurs, au monadisme. Car, tout en se refusant à doter l'être d'un « fond » distinct de sa forme ou de son « apparence », on ne saurait, quand même, égaler le « représenté » au « représentatif ». L'être en tant qu'il s'apparaît à lui-même jouit d'une existence plus véritable, que celle dont il paraît revêtu à qui se le représente. Et nous ne disons point cela pour « amender » la doctrine de celui dont nous sommes le disciple. Nous le disons parce que s'il fallait refuser au « représentatif », un degré de réalité supérieur à celui de son corrélatif, le « représenté », la belle et profonde critique des « absolus », qui, dans le premier *Essai* de Ch. Renouvier, vient immédiatement à la suite des définitions premières, s'en trou-

verait, du coup, profondément atteinte. Et, pour ne citer qu'un exemple, on hésiterait dans ce cas, à priver l'espace de toute existence. Car en supposant cette dernière réduite, en fin de compte, à une sorte de demi-existence, la difficulté n'en serait nullement amoindrie. Une question se poserait. Cette demi-existence est-elle ou n'est-elle pas en acte? Et en cas d'affirmative le néocriticisme aurait tout à craindre d'un retour offensif des « absolus ». La place nous manque pour appuyer sur l'argument. Nous ne pouvons le transformer en épichérème et en justifier chaque prémisse. Il nous suffira d'en indiquer la conclusion, à savoir que dans la thèse criticiste l'objet devient une projection du sujet. Le néocriticisme postule, dès lors, le primat de la conscience.

S'il fallait en juger par l'analyse qui vient d'être close, on se figurerait le livre des *Dilemmes* comme un livre de pure critique. Or, ainsi que nous l'annoncions en commencement, c'est un livre de critique historique où l'originalité de la doctrine fait, en quelque manière, sa preuve par la fécondité et l'originalité de ses applications à l'histoire. Nous ne sommes pas toujours sûrs, il est vrai, que les textes donnent partout raison à Ch. Renouvier, mais ce dont nous sommes sûrs c'est que, de tous les philosophes qui sont l'honneur de la philosophie, nul n'a su son histoire aussi complètement et aussi exactement que lui.

Donc Ch. Renouvier a entrepris de regarder l'histoire à travers les « dilemmes », même parvenu à y voir chacun des membres de chacune des grandes « alternatives » se disputer l'assentiment des penseurs. L'Inconditionné lui paraît avoir pour premier représentant Parménide. Et c'est Parménide qui lui paraît triompher avec Platon, même avec Aristote. Et les textes les plus décisifs des deux illustres philosophes lui semblent autoriser cette interprétation. Toutefois, quand on s'applique à considérer le Dieu d'Aristote, est-il prudent de s'attacher à l'expression « Pensée de la Pensée » sans tenir compte des éclaircissements qui l'accompagnent? Le Dieu d'Aristote est, après le Dieu des juifs, le plus personnel de tous les dieux. Il est « quelqu'un », nous dit Aristote, et c'est dans la Politique que se trouve la saisissante expression de ποῖος τὶς. Ajouterons-nous que ce « quelqu'un », loin d'être partout, est « quelque part », c'est-à-dire au sommet du monde, au plus haut des cieux? En revanche, il nous paraît assez incontestable que l'Idée du Bien offre avec l'Être de Parménide, de curieuses ressemblances. Déjà d'ailleurs, Aristote n'était pas très loin de voir en elle une abstraction réalisée. — D'autre part, est-il évident que le *Timée*, œuvre prise très au sérieux par Aristote, ne contienne rien de plus, comme Renouvier l'affirme,

qu'un platonisme à l'usage des gens du monde, une « théologie exotérique » ne rejoignant pas la théorie des Idées? Telle serait aussi l'opinion de M. Couturat, et cette opinion trouvera toujours des historiens pour la défendre. Nous craignons que ce ne soit à l'encontre des textes. Une opinion beaucoup plus inattaquable est celle qui justifie le titre de « néoplatonisme », donné aux philosophes de l'école d'Alexandrie. « L'absolu aristotélique de la *Pensée* [1] ne semblait pas appeler, comme l'absolu platonicien, l'application du symbole de l'émanation, pour établir un lien entre le *Conditionné* et l'*Inconditionné*, et fournir l'image d'un commencement du monde, qu'au fond l'on ne supposait pas être un commencement réel. De ces deux absolus, c'est même celui d'Aristote qui se passait le mieux d'un concept quelconque d'origine des choses... etc. » Assurément l'Émanation est un mode d'explication plus satisfaisant, à première vue, que la Participation. Reste à se demander, toutefois, si Platon eût accepté de renaître incarné dans Plotin. Reste à savoir si ce n'est pas avec Plotin que l'Absolu apparaît, pour la première fois, et sans travertissement aucun, dans l'histoire des doctrines. Car définir, ainsi que l'a fait Platon, le principe des choses en fonction du Bien, c'est faire pour le « déterminer » un évident et mémorable effort.

— Il est donc un assez grand nombre des vues de Ch. Renouvier sur l'histoire, qui soulèverait, à l'occasion, de sérieuse objections matérielles, et par objections matérielles, j'entends celles que les textes feraient surgir? — Peut-être. Mais nous estimons que si Renouvier n'a point toujours eu présents à la mémoire tous les textes décisifs de l'histoire de la philosophie grecque, il serait enfantin de le lui reprocher. Aussi bien ces « oublis » nous ont-ils valu sur les doctrines anciennes des vues originales et dont plusieurs sont vraies, vraies de cette vérité plus que littérale, accessible au seul philosophe. Je relève, entre autres, au second chapitre [2] ce curieux passage sur une genèse possible de l'atomisme : « Quoique produit plus d'un siècle après la doctrine des nombres de Pythagore, l'atomisme en est une application générale. L'inventeur dut se demander comment on pourrait donner du corps à de simples concepts tels que les nombres, pour en tirer quelque chose de plus que des rapports de l'ordre abstrait, ou des analogies... etc. » Au troisième chapitre, l'un des plus beaux et des mieux venus de tout l'ouvrage, nous signalons ces lignes étonnamment significatives : « La théorie de l'Infini de Plotin réunit déjà les caractères d'un infinitisme théologique dont

1. Cf. *Les Dilemmes*... etc., p. 26.
2. P. 64.

la scolastique devait faire son bien... L'infini a deux emplois chez Plotin : il signifie l'*Illimité*, sens négatif, comme dans la table pythagoricienne des oppositions, et aussi la *Perfection*, sens positif attribué à la possession de qualités sans nombre [1]... etc. » Autrement dit, Plotin serait à la fois le dernier des philosophes anciens et le premier des philosophes modernes. Voilà une remarque qui pourrait bien être inédite et qui, d'autre part, à la manière dont elle nous est représentée, résulte, inévitablement, des textes. En outre il faut louer Ch. Renouvier d'avoir fait justice d'une erreur commise par maint historien de la philosophie, et qui celle-là prend sa source dans des textes mal lus. Ces textes sont censés attribuer à Démocrite la thèse de la « pesanteur » des atomes, thèse contredite par les principes mêmes de la doctrine. De cette pesanteur, Épicure, venu après Aristote, dont on sait, qu'au rebours de Démocrite, il affirmait l'objectivité des qualités secondes, est seul responsable. Enfin Renouvier a eu la hardiesse non point peut-être, comme plusieurs auront la maladresse ou l'inintelligence de le lui reprocher, de « mêler la théologie à la philosophie », mais de dégager du dogme chrétien les éléments d'une métaphysique et d'en opposer nettement l'esprit à celui des derniers représentants de l'hellénisme. On a trop vite fait d'assimiler les « hypostases » de la philosophie des Alexandrins aux « personnes » de la trinité chrétienne, comme si la création pouvait se concilier avec l'impersonnalité divine, comme si la création n'était pas, ou peu s'en faut, l'exacte antithèse de l'Émanation qui, à vrai dire, est une sorte d'Évolution !

III. — La même distinction se retrouve dans un livre jumeau des *Dilemmes*, paru presque aussitôt après lui et dont voici le titre exact : *Histoire et Solution des problèmes philosophiques*. Dans un court avant-propos, l'auteur nous apprend qu'il cru bien faire en publiant séparément « le développement historique de cette partie des *Dilemmes de la métaphysique pure* où il avait dû condenser, en de brèves formules, certaines thèses capitales de métaphysique, inséparables des noms des penseurs illustres qui les ont les premiers ou le plus fortement soutenues ». Les systèmes peuvent se classer assurément. Mais l'histoire les produit dans un ordre qui n'a rien de systématique. Les événements de la spéculation philosophique se succèdent et ne se ressemblent pas. Mais pour s'en convaincre il faut après les avoir *classés*, c'est-à-dire, extraits du temps où ils parurent, les replacer dans ce temps et considérer de près la mêlée des opinions contradictoires. On s'apercevra, dès lors,

1. P. 105.

qu'il est des recommencements en philosophie, que la Grèce, par exemple, a pu avoir son Darwin dans Anaximandre, son Herbert Spencer dans Héraclite. Il n'est pas jusqu'au kantisme qui n'aurait pu germer sur le sol grec puisque Ænésidème est tout près de David Hume. Cette opinion n'est pas expressément affirmée dans « l'Histoire des problèmes ». Elle est trop familière à son auteur, pour qu'à chaque page, les faits ne soient présentés en vue de la faire apparaître.

Il va sans dire que cette « histoire » est plutôt critique que narrative. Pour la comprendre et pour la juger, la connaissance « pragmatique » des faits qui justifient ou autorisent les jugements de l'auteur, est indispensable. Il faut lire le dernier ouvrage de Ch. Renouvier en ayant à côté de soi le recueil de Ritter et Preller, ou encore le *Manuel de philosophie ancienne*. Une fois ces précautions prises on peut lire sans crainte et s'abandonner au plaisir de revoir des lieux déjà explorés sous la direction d'un guide assurément prévenu, mais, dans ses préventions, d'une pénétration souvent géniale. On parlait des erreurs de Renan. Je ne sais plus qui répliquait : « Je ne suis pas sûr qu'il se soit beaucoup plus trompé que s'il n'avait pas eu de génie ». Le mot est spirituel. Il n'est que partiellement juste. Les erreurs de Renan reposent sur des « sollicitations » de textes ; le premier historien qui viendra, s'il est bien informé, remettra les textes d'aplomb. En revanche ce qu'un homme de génie aperçoit de vrai, bien peu le sauraient apercevoir, car il est plus d'une vérité de l'histoire humaine qui n'est visible que des plus hauts sommets. Sans compter que les erreurs d'un Renouvier, si tant est qu'il faille, ici, parler d'erreurs, ne se produisent jamais à l'encontre de tout texte et qu'elles peuvent, à tout le moins, se plaider. Négligeons-les donc, pour signaler au lecteur les beaux chapitres, par exemple le chapitre sur le stoïcisme, dans la partie qui traite des anciens. Je transcris, en passant, cette formule sur Épictète et Marc-Aurèle : « L'espèce d'insensibilité prêchée par Épictète est à distinguer de la satisfaction béate, au fond découragée et transigeante, de Marc-Aurèle. » Voilà qui est vu avec profondeur. — Toutefois, dans le second des deux derniers ouvrages de l'écrivain, je préfère de beaucoup les chapitres consacrés aux modernes, et particulièrement à Kant. Là se marquent nettement les différences entre l'ancien et le nouveau criticisme. On y aperçoit la doctrine spéculative de Kant faite de deux tronçons juxtaposés, d'une part l'*Analytique* et qui passera dans le néocriticisme, de l'autre, la *Dialectique*. Celle-ci, Renouvier la répudiera en raison de la métaphysique rétrograde qu'il croit y apercevoir. Remarquons, à propos de Kant, à quel point

le philosophe français qui le résume a toujours gardé intactes ses opinions sur la genèse de la doctrine kantienne. Prenant le plus au sérieux qu'il est possible le mot célèbre de Kant sur son réveil du sommeil dogmatique par la critique de Hume, il fait commencer la préparation historique de Kant, si l'on peut ainsi dire, dès Hobbes et Locke. — Après cette courte halte devant Kant, glissons rapidement sur ses successeurs dont il paraît bien que Renouvier ne les connaît que pour les avoir regardés passer dans l'histoire, et arrivons à l'avant-dernier chapitre : *La philosophie chez les penseurs du XIXe siècle*, et détachons-en ce portrait de Renan[1] : « Parti, lui aussi, de la confiance positiviste, après la rupture de ses liens de religion, on le vit à travers une suite de beaux travaux d'érudition et d'histoire se créer peu à peu le caractère d'un écrivain humoristique, décidé, quoi qu'il eût à penser de ce pauvre monde, à la plus inaltérable bonne humeur. Ce fut, dans ses écrits, un étonnant mélange du plus grand sérieux avec le badinage, et des affirmations hardies avec le doute transcendant. Léger dans ses jugements, quoique pénétrant dans ses analyses, et souvent profond dans ses aperçus, il a cru voler plus haut que les philosophes en s'abandonnant à l'incessante contradiction de ses idées, dont la variété des points de vue lui semblait être la justification suffisante. Charmé du succès de cette belle méthode, il a été l'inventeur d'une affectation esthétique de détachement de sa propre opinion, qui s'accompagne de beaucoup de confiance et d'un air de supériorité, et il a su, dans ses jugements, concilier l'estime et le mépris avec un art particulier d'ironie que quelques-uns ont nommé le *Renanisme*[2]. »

Nous avons cru devoir analyser les *Dilemmes*, parce que dans un écrit de ce genre, la composition du livre c'est, à le bien prendre, tout le livre. Nous ne pouvions en agir de même avec l'*Histoire des problèmes métaphysiques*. Une histoire reçoit sa matière d'événements dont le contenu appartient au passé : leur rappel inévitablement s'impose et leur ordre de succession ne peut être changé. Ce qui change d'une histoire à l'autre, ce sont les idées directrices, les vues générales. Ces vues et ces idées, on les retrouve dans les *Dilemmes*. Nous n'avions pas à y revenir. En sorte que l'intérêt de l'*Histoire* pour qui a lu les *Dilemmes* est bien plutôt dans les aperçus de détail ou dans les épisodes, que dans les thèmes conducteurs.

1. P. 425.
2. P. 425.

Une remarque pour finir. L'histoire des problèmes se termine par leur « solution », soit par une condensation vigoureuse et lucide du néo-criticisme lui-même. L'auteur a donc confiance, non point assurément dans l'avenir, puisqu'il fait profession d'ignorer cet avenir et de ne vouloir en rien préjuger, mais dans la vérité de sa philosophie. On a souvent relevé cette confiance robuste de l'homme en son œuvre. On s'est demandé jusqu'à quel point cette confiance pouvait s'allier à cette profonde et curieuse théorie de la croyance, envisagée comme étant l'œuvre, sinon de la seule volonté, du moins de la personne tout entière. Si la croyance est cela, si, d'autre part, le vrai nom de la certitude est la « croyance », il est dans la destinée des doctrines philosophiques de passer et de se dissoudre. C'est bien l'opinion de Renouvier que le criticisme passera comme tout passe de ce qui est humain. Mais c'est aussi son inébranlable conviction que ce qui aura passé avec le criticisme, c'est la vérité qui, pendant un demi-siècle, aura été dévoilée aux hommes et dont les hommes n'auront pas voulu.

LIONEL DAURIAC.

LA PERCEPTION DES CORPS

La *sensation* est, comme le mot l'indique, la simple impression immédiatement reçue par un sens. Ainsi la vue perçoit les couleurs; l'ouïe, les sons; le tact, les résistances, les températures, etc. Les couleurs, les sons, les résistances, les températures sont des sensations. Au début de l'exercice de nos sens nous n'éprouvons rien de plus que cette impression immédiate : un aveugle opéré qui ouvre les yeux à la lumière voit des couleurs et rien autre chose. Plus tard, grâce aux lois de l'association et de l'habitude, la sensation se complique, et finit par devenir révélatrice d'objets qui sont des corps. On lui donne alors le nom de *perception*. Par exemple, voir une couleur blanche c'est une sensation, voir une feuille de papier blanc c'est une perception.

Cela étant, le problème de la perception se divise en deux parties : 1° Comment se constituent nos sensations? 2° Comment se transforment-elles en perceptions?

I

Il y a lieu de distinguer dans toute sensation trois éléments : le premier sans rapport avec l'espace, les deux derniers, au contraire, relatifs à l'espace. Dans la vision d'une couleur, par exemple, on peut considérer d'abord la couleur elle-même, qui est, si l'on veut, blancheur; ensuite l'étendue de cette couleur, un mètre carré; enfin sa position dans l'espace, à dix pas de moi, à droite, suivant un angle de 45° par rapport à l'axe de mon corps.

La première impression, celle de la pure couleur, est immédiate, et n'exige, par conséquent, aucune explication. A l'égard des deux autres circonstances, l'étendue et la position dans l'espace, il en est peut-être autrement. Là-dessus les philosophes se sont partagés en deux écoles, le *nativisme* et l'*empirisme*. Le nativisme consiste à prétendre que la grandeur d'une tache colorée et sa situation dans l'espace sont aussi immédiatement perçues que la couleur elle-

même, et par suite ne requièrent pas plus d'explication que la couleur. L'empirisme soutient au contraire que nous n'arrivons à connaître l'étendue et la situation de cette tache dans l'espace qu'au moyen d'un processus dont nous n'avons plus conscience, parce qu'il se fait très rapidement, et que l'habitude en a émoussé en nous le sentiment, mais qui est assignable, et dont la conscience doit s'efforcer de reconnaître la nature.

Ces deux théories renferment chacune une part de vérité. Laissons de côté pour le moment la question de position dans l'espace, et tenons-nous à la considération de l'étendue. Il y a dans l'étendue deux choses que l'on peut distinguer : l'élément qualitatif et l'élément quantitatif. L'élément qualitatif c'est ce qui fait qu'une étendue est une étendue, et non pas une durée ou tout autre objet; car il est certain que l'étendue est spécifiquement différente de la durée par exemple, comme un son l'est d'une couleur. A l'égard de ce qui, dans l'espace, est ainsi d'ordre qualitatif, le nativisme doit avoir raison. En effet, si la couleur pure est immédiatement perçue, c'est qu'elle est qualité; car la perception d'une qualité est toujours immédiate, et, par conséquent, n'est jamais le terme d'une série d'opérations mentales. L'étendue, en tant que telle, étant pure qualité aussi bien que la couleur, doit jouir du même privilège. Mais l'étendue est quantitative aussi, en tant qu'elle a une grandeur, non pas une grandeur purement intensive comme les qualités sensibles, qui sont grandeurs sans être quantités, mais au contraire une grandeur extensive, et par là même mesurable. Or, si la grandeur intensive participe de la nature de la qualité en ce qu'elle est perçue en même temps que la qualité et d'une manière non moins immédiate, il n'en est pas de même de la grandeur extensive, dont la connaissance suppose une opération de mesurage, et qui en elle-même est le rapport à une unité, quelque chose, par conséquent, qui se pense et ne se perçoit pas. C'est pourquoi il est impossible que l'impression immédiate du sens, en nous révélant l'étendue, nous fasse connaître sa grandeur. Les empiristes l'ont bien compris, et c'est ce qu'il y a de vrai dans leur doctrine.

Quelle est donc en définitive la solution du problème? C'est que nous percevons immédiatement et à la fois la couleur par exemple, et la qualité extensive inhérente à la couleur, ainsi que le veut le nativisme; c'est-à-dire que nous percevons, non pas des points, mais des surfaces, et des surfaces colorées. Quant à la connaissance des dimensions de ces surfaces, elle exige, comme le disent les empiristes, une opération de mesurage, dont nous aurons à déterminer le caractère et la nature.

Ainsi percevoir l'étendue et la mesurer sont deux opérations distinctes l'une de l'autre, et qui s'accomplissent séparément. L'expérience du reste fournit sur ce point des témoignages directs. L'un des chirurgiens qui ont rendu la vue à des aveugles-nés, le docteur Dufour, de Lausanne, présentait au nouvel opéré deux rectangles de papier blanc ayant même base, mais l'un une hauteur double de celle de l'autre. Celui-ci vit bien qu'il y avait une différence entre ces deux objets; mais il ne put dire de quelle nature elle était, ni, à plus forte raison, laquelle des deux feuilles de papier était plus grande que l'autre. Il y a là un fait singulièrement instructif, et dont le sens est clair. L'aveugle voyait certainement les étendues des deux papiers, puisqu'entre ces papiers il voyait une différence, et que c'est par l'étendue seule que ces papiers différaient; mais il ne les mesurait pas, puisque, voyant ces étendues différentes, il ne pouvait dire laquelle était la plus grande. Il est donc certain que nos perceptions primitives de l'étendue sont sans aucune mensuration des dimensions de l'étendue.

II

Ces principes généraux posés, nous avons à nous demander comment le monde extérieur est perçu. Deux sens seulement, la vue et le tact, peuvent, croyons-nous, être ici mis en cause. Cependant à ces deux sens les psychologues de l'école empirique anglaise en ont voulu adjoindre, ou plutôt substituer un troisième, qu'ils appellent le *sens musculaire*, et auquel ils dévoluent les deux fonctions de percevoir et de mesurer l'espace, inséparables d'ailleurs à leur avis.

Voici comment ils l'entendent. Supposons que j'étende l'un de mes bras vers la droite. A cette position correspond en moi un état de conscience particulier dû à l'état des muscles de mon bras ; voilà le *sentiment* ou la *sensation musculaire*. Ce sentiment c'est toute l'idée que je me fais de la région de l'espace occupée par mon bras. Que maintenant je ramène mon bras d'un mouvement continu de la droite vers la gauche, j'éprouverai dans chacune des positions qu'il occupera une sensation particulière et différenciée de toutes les autres. La série continue de ces sensations me fera connaître toute la partie de l'espace comprise entre les deux positions extrêmes de mon bras. D'autres mouvements en haut, en bas, en avant, en arrière, me donneront l'idée de l'espace avec ses trois dimensions; et par le déplacement de mon corps entier, déplacement que je puis continuer autant qu'il me plaît, j'apprendrai que l'espace

est sans limites. Voilà pour la perception de l'espace en général. Quant à la grandeur d'une étendue en particulier, j'en juge par le temps qu'il me faut pour la parcourir d'une extrémité à l'autre avec un mouvement d'une certaine vitesse; ou ce qui revient au même, par la vitesse que doit prendre ce mouvement pour la parcourir en un certain temps.

Cette théorie, dans laquelle il n'est pas difficile de reconnaître l'empirisme dont nous parlions tout à l'heure, est inacceptable, et cela pour plusieurs raisons.

D'abord les psychologues anglais prétendent que nous sommes incapables de percevoir d'un seul coup une portion réelle de l'espace, et que toute étendue, si petite qu'elle soit, est toujours perçue successivement, c'est-à-dire par parties; ce qui implique que nous ne percevons jamais de l'espace qu'un point indivisible à la fois, et que, par conséquent, l'idée que nous avons d'une étendue donnée c'est l'idée d'une multitude de points contigus les uns aux autres. Or il est facile de comprendre qu'une étendue ne se compose pas de points juxtaposés, parce que des points, en s'additionnant, se recouvrent et ne se juxtaposent pas; et que de plus, pussent-ils se juxtaposer, il en faudrait une infinité pour former l'étendue la plus petite que l'on voudra, ce qui est impossible, puisqu'une infinité numérique réalisée est une contradiction dans les termes.

En second lieu, si nous ne percevions l'espace que successivement, nous devrions juger que les différentes parties de l'espace existent en succession; de même que nous jugeons que les notes d'un air de musique entendues les unes après les autres sont produites successivement. Or il est certain que les parties de l'espace nous apparaissent, non pas comme successivement, mais comme simultanément existantes. Un philosophe empiriste, M. Herbert Spencer, a cherché à résoudre cette difficulté de la manière suivante. Lorsque j'entends une série de sons, dit en substance M. Spencer[1], mes perceptions se produisent toujours dans le même ordre, et comme cet ordre est successif, j'en conclus que la série des sons est successive. Au contraire, si je parcours l'espace du point A au point Z, j'éprouve une série de sensations échelonnées de A à Z. Mais je puis aussi parcourir le même espace de Z à A, et si je le fais, j'éprouve identiquement les mêmes sensations que j'ai éprouvées déjà de A à Z, avec cette seule différence que l'ordre de ces sensations se trouve renversé. La possibilité de renverser ainsi l'ordre de mes sensations, lorsque je parcours l'espace,

1. *Principes de Psychologie*, 6e partie.

est ce qui me fait connaître que les parties de l'espace existent simultanément et non pas successivement.

Pour donner à ce raisonnement toute la clarté désirable il faudrait, croyons-nous, y ajouter ceci. La possibilité que j'ai de passer de A en Z et de Z en A, et cela toutes les fois qu'il me fera plaisir, m'autorise à juger que A, Z, et tous les éléments intermédiaires existent, non pas seulement au moment où je les perçois, mais d'une manière permanente. Or des choses qui existent en permanence existent aussi en simultanéité.

Reste à savoir si cette explication lève la difficulté que nous signalons. Il ne le semble pas. En effet, de quelle nature sera notre connaissance de la simultanéité des parties de l'espace si cette connaissance est fondée sur la possibilité de renverser l'ordre de nos sensations? Ce sera une connaissance spéculative, mais non pas une représentation effective de nos sens. Nous concevrons que A, Z, et toutes les positions intermédiaires existent en simultanéité; mais nous le concevrons sans nous représenter rien. La simultanéité des parties de l'espace demeurera donc pour nous une pure idée, de même que le myriagone régulier. Or, en fait, nous ne concevons pas seulement les parties de l'espace comme coexistantes; nous les voyons ou nous les sentons coexister. Nous croyons voir et sentir, sinon les parties de l'espace, du moins celles d'une étendue restreinte, toutes à la fois. Or c'est là un fait dont l'explication de M. Spencer ne peut rendre compte.

Ainsi, à l'égard de la simple perception de l'étendue, la théorie qui attribue cette perception au sens musculaire paraît en défaut. A l'égard de la mesure de l'étendue son insuffisance n'est pas moins certaine.

Pour mesurer quoi que ce soit il faut une unité; les psychologues anglais semblent l'avoir oublié. Ils prétendent mesurer l'étendue en la parcourant; mais ce n'est pas la série des sensations musculaires que nous éprouvons en portant, par exemple, le bras de droite à gauche, qui nous fournit une unité. L'étendue, nous disent les psychologues anglais, se mesure par la quantité du temps combinée avec la quantité de la vitesse. — Mais la quantité du temps et celle de la vitesse ne donneront la mesure de l'espace qu'à la condition d'être elles-mêmes mesurées. Or, sans parler de la vitesse, il faut, pour mesurer le temps, voir dans la durée autre chose que la succession pure des instants qui sont, ou paraissent être, tour à tour le présent : il faut reconnaître des heures, des minutes, des secondes; c'est-à-dire ramasser en un tout et solidifier en quelque sorte cette multiplicité fluente des parties du temps. Et, pour que cette modi-

fication de la durée soit possible, il est nécessaire que notre représentation s'y prête. Donc dans notre représentation du temps il y a autre chose que le pur écoulement des instants successifs. Notre conscience n'est pas seulement une division et une dissolution à l'infini des éléments de la durée, elle en est aussi une concentration et une synthèse. Mais, si l'on est forcé de reconnaître ainsi qu'il y a de l'unité jusque dans le devenir, pourquoi persister à vouloir qu'il n'y en ait aucune dans l'espace, qui semble s'y prêter beaucoup mieux, puisqu'il est permanence? Pourquoi, si la partie du temps donnée à notre conscience, et que nous appelons *le présent*, est une durée véritable, et non pas un instant indivisible, ne pas reconnaître que la partie de l'espace perçue dans cette durée est une étendue véritable, et non pas un point mathématique? Nous disions plus haut que sur la détermination quantitative de l'étendue ce sont les empiristes qui sont dans le vrai; mais il faut l'entendre d'un empirisme qui veut mesurer l'étendue au moyen d'une unité, elle-même étendue, et non pas au moyen d'un mouvement réfractaire à toute unification [1].

Ainsi c'est aux sens spéciaux, la vue et le tact, et à ces sens seulement, qu'il faut attribuer la perception de l'espace. Est-ce à dire pourtant que le sens musculaire n'y intervienne en aucune manière? Le prétendre serait une exagération évidente. Le sens musculaire intervient dans la constitution de la sensation même, parce que pour percevoir visuellement ou tactilement nous avons besoin de mettre en action les muscles de l'œil ou ceux de la main. Sans l'adjonction des sensations musculaires les sensations de couleur et de résistance ne se constitueraient pas, comme privées d'ossatures. Le rôle du sentiment musculaire dans la perception en général, loin d'être nul, est donc considérable au contraire, mais il n'est pas celui que lui attribuent les psychologues de l'école anglaise.

III

Comment donc les sens spéciaux perçoivent-ils l'étendue? Nous commencerons par étudier la vue, et pour cela nous distinguerons la vision de l'étendue transversale et celle de l'étendue en profondeur.

1. Il est vrai cependant que dans la pratique nous jugeons souvent de la grandeur d'un intervalle par la durée et la vitesse du mouvement qu'il a fallu faire pour le parcourir; mais alors le recours à l'unité est sous-entendu : nous savons ce qu'il faut de temps pour parcourir un mètre à une vitesse donnée, ce qui nous permet d'apprécier le nombre de mètres d'après le temps et la vitesse.

L'étendue transversale est aperçue immédiatement, suivant les principes posés plus haut; mais comment faut-il l'entendre? Les nativistes supposent généralement que nous percevons des étendues délimitées et arrêtées par des contours précis. Parler ainsi c'est donner à entendre que l'espace, au moins dans notre représentation, — et l'on peut ajouter dans la réalité, car l'espace de notre représentation est le seul et véritable espace — est composé de telles étendues. Or dans cette thèse se retrouvent sous une autre forme tous les défauts de la thèse empirique, contre laquelle cependant protestent les nativistes. On peut dresser à ce propos entre les deux doctrines un parallèle instructif.

1° Les empiristes veulent composer le temps et l'espace avec des instants indivisibles et des points mathématiques. Or des instants et des points sont des abstractions, de pures fictions de l'esprit, et non pas des éléments réels au moyen desquels on puisse composer quelque chose. Les nativistes commettent la même faute en nous parlant d'étendues et de durées définies. En effet, si le temps et l'espace sont composés, comme le suppose le nativisme, d'étendues et de durées définies et juxtaposées, il faut bien admettre que ces durées et ces étendues sont de véritables unités, par conséquent de vrais indivisibles, puisque, s'ils étaient divisibles, ils auraient des éléments et ne seraient pas eux-mêmes des composants élémentaires. Mais l'unité pure n'existe pas plus sous la forme d'étendues et de durées que sous celle de points et d'instants.

2° La supposition que des points et des instants puissent, en se juxtaposant, former des étendues et des durées est, disions-nous plus haut, inintelligible. La supposition que des étendues et des durées définies puissent, en se juxtaposant, former l'espace et le temps soulève, en dépit de l'apparence contraire, identiquement les mêmes difficultés. En effet, ce n'est pas parce que deux points sont déclarés être les points limités de deux lignes contiguës que disparait l'impossibilité de comprendre comment ces deux points peuvent se juxtaposer.

3° A supposer que des points et des instants pussent s'assembler, les assemblages qu'ils formeraient garderaient toujours le caractère de multiplicités indéfinies, et par suite ne constitueraient jamais des durées ni des étendues réelles. Car une étendue, par exemple, est autre chose que les points qui la composent, même pris en totalité : du moment qu'elle est une nature *sui generis*, il y a en elle de l'unité, et non pas seulement de la pure multiplicité. De même, à composer le temps et l'espace avec des étendues et des durées finies on en fait de simples agrégats, c'est-à-dire rien de spécifi-

quement distinct des étendues et des durées qui les composent. Nous savons bien qu'il est des philosophies qui prendraient assez aisément leur parti de cette conséquence que nous tenons, nous, pour une absurdité. Mais il faut considérer que si le temps n'est qu'une somme de durées, l'espace une somme d'étendues, et si ni l'un ni l'autre ne sont uns, l'univers non plus n'a pas d'unité, ce qui le fait ressembler, comme dit Aristote, à « une mauvaise tragédie composée d'épisodes sans liens entre eux »; et alors il n'y a plus d'expérience possible, puisque, ainsi que nous le montrerons plus loin, il n'y a d'expérience réelle que dans un monde dont tous les phénomènes sont en connexion les uns avec les autres.

Ajoutons que la thèse nativiste est en contradiction directe avec les faits. Il n'est pas vrai que les limites de l'étendue que nous percevons à un moment donné soient jamais assignables. Par exemple, je ne puis pas voir un livre qui est sur ma table sans voir la table qui le déborde, ni voir la table tout entière sans voir le parquet sur lequel son image se détache. Essayez d'enfermer votre vision de l'étendue par une ligne de démarcation quelconque, votre tentative est condamnée à demeurer vaine, parce qu'au delà de la ligne de démarcation prétendue vous voyez toujours quelque chose.

Qu'est-ce donc que nous voyons en définitive? Ce n'est pas une étendue définie, ce n'est pas une étendue infinie, c'est une étendue indéterminée, quoique finie. On considère quelquefois *fini* et *déterminé* comme deux termes corrélatifs, ou plutôt, comme deux termes qui disent la même chose : c'est une erreur. Un objet qui serait à la fois fini et déterminé serait immuable, et par conséquent ingénérable, éternel, etc. Ce serait un atome, et il n'y a point d'atomes dans la nature. Ceux qui croient aux atomes, sous quelque forme que ce soit, comprennent mal le mouvement, qu'ils se représentent comme une série de temps d'arrêt dans une série d'éléments contigus de l'espace, tandis qu'il est, comme l'avait bien vu Héraclite, essentiellement passage, devenir, et, par conséquent, multiplicité indéfinie.

Du reste, c'est au fond la même chose de dire que l'étendue perçue par un organe est indéterminée et de dire que le sens musculaire intervient dans la perception de cette étendue; puisque toute action du sens musculaire est mouvement et, par suite, indétermination. Si la seconde assertion est admise à peu près universellement, quelles raisons pourrait-on bien avoir de rejeter la première?

La perception de l'étendue transversale ainsi comprise, — et c'est encore de la même manière qu'il faudra comprendre celle de

l'étendue en profondeur, et jusqu'au sentiment que nous avons de la durée actuelle, — les difficultés que nous avons reconnues être également inhérentes au nativisme et à l'empirisme disparaissent. Les empiristes s'obligeaient à composer les étendues, et ils n'y pouvaient parvenir avec leurs points indivisibles. Les nativistes n'avaient pas à composer les étendues, puisqu'ils les prenaient toutes faites, mais avec ces étendues il leur fallait composer l'espace, et ils n'y réussissaient pas, d'abord parce qu'elles étaient indivisibles, et ensuite, parce que l'espace étant un, il n'y a pas à le composer. Pour nous, nous n'avons à composer ni les étendues ni l'espace. Les étendues nous sont données immédiatement, comme dans le nativisme; et, dans chaque étendue l'espace nous est donné tout entier et sans division. Ce dernier point toutefois aurait besoin d'explication. Nous ne pouvons pas le traiter ici comme il conviendrait; mais il a été discuté dans un travail antérieur [1].

Voilà comment nous percevons l'étendue transversale. Quant à la grandeur de cette étendue, elle n'est pas, pour les raisons que nous avons dites, donnée en même temps que l'étendue même. Les nativistes prétendent que nous apprécions la grandeur d'une surface, visuellement ou tactilement perçue, par la masse plus ou moins grande des points lumineux ou tactiles dont notre œil ou notre main reçoivent l'impression. A l'égard de la vue cette opinion est insoutenable; car la grandeur des images rétiniennes auxquelles donne lieu un objet varie avec la distance de cet objet par rapport à nous, alors que l'objet lui-même conserve une grandeur constante. A l'égard du tact elle ne l'est pas moins : il suffit, pour s'en assurer, d'observer des aveugles. Si les nativistes étaient dans le vrai, un aveugle posant sa main à plat sur une surface assez petite devrait pouvoir dire de suite, rien que par le sentiment de la partie de sa main avec laquelle cette surface est en contact, quelle en est la grandeur. Ce n'est pas ce qui a lieu. L'aveugle, pour avoir la mesure d'une étendue, est obligé de la parcourir. Par exemple, si vous lui mettez dans la main une pièce de cinq francs, il en appréciera les dimensions en en décrivant le contour avec son doigt, ou en en parcourant le diamètre. Il est vrai que, lorsque ses sens sont exercés, l'aveugle peut user de procédés plus expéditifs. Ainsi il jugera souvent des dimensions d'après l'écartement de ses doigts ou de ses bras portés aux extrémités de l'objet. Mais le procédé naturel, et nécessaire au début, est celui que nous avons indiqué.

Il est donc certain que la mesure de l'espace ne peut être obtenue

1. Le Problème de la Vie, *Revue philosophique*, février 1892.

que par le mouvement : non pas par ce mouvement interne de l'organe qui fait la sensation active et par là même réelle, mais par un mouvement de translation à travers l'étendue à mesurer. Et cette mensuration consistera, comme nous l'avons dit encore, à porter l'unité d'une extrémité à l'autre de l'étendue en question pour reconnaître combien de fois elle y est contenue. Mais de quelle nature sera cette unité? Visuelle, évidemment; car il est certain que l'unité de mesure et l'objet à mesurer doivent être homogènes. L'expérience, du reste, prouve qu'il en est effectivement ainsi. Si je mesure, par exemple, l'intervalle existant entre deux pieds d'arbres avec mon pas, on pourra dire, à tort d'ailleurs, que mon pas est pour moi une unité d'ordre musculaire : mais je puis mesurer également avec le pas d'un autre, ou avec un mètre, et ce sont là certainement des unités visuelles.

Il y a pourtant ici, ce semble, une difficulté. L'unité visuelle dont nous avons besoin pour déterminer les dimensions de l'étendue doit nécessairement être fixe. Comment donc cette unité fixe se constituera-t-elle dans notre représentation où, d'après ce qui vient d'être dit, tout est mobile? — Considérons un bâton de la longueur d'un mètre. Les dimensions du champ visuel qu'embrasse notre œil oscillent perpétuellement en deçà et au delà des limites de ce bâton sans s'y arrêter jamais; mais l'image mentale que nous avons de sa longueur n'oscille pas pour cela. Elle a, au contraire, une fixité relative mais suffisante pour nos besoins. C'est que les limites de ce bâton sont aperçues au moins quand le champ visuel les déborde, et c'en est assez pour qu'à la longue il s'en forme dans notre mémoire une image fortement arrêtée. Ce point accordé, la difficulté, il est vrai, reparaît sous une autre forme; car le bâton est vu à des distances différentes, et à chacune de ces distances sa grandeur apparente varie; dès lors, des grandeurs apparentes qu'il prend laquelle est la grandeur vraie? A cela on pourrait répondre que, lorsqu'on mesure un intervalle, ce n'est pas avec une image de bâton qui varie, mais avec un bâton réel qui ne varie pas. Toutefois la réponse, quoique juste, serait peut-être insuffisante; attendu que, si le bâton a une grandeur déterminée *en soi* sans avoir une grandeur déterminée *pour moi*, en me disant que dans l'intervalle de deux pieds d'arbres la longueur du bâton est tant de fois comprise, vous ne me dites rien, puisque je ne sais pas ce que c'est que cette longueur. Ce qui lève effectivement la difficulté c'est cette considération qu'en fait la longueur du bâton ne varie pas avec la distance lorsque les variations de celle-ci se renferment dans de certaines limites. Un bâton d'un mètre n'est pas vu par nous sensi-

blement plus petit à dix pas qu'à cinq, quoique son image rétinienne soit alors beaucoup moindre; et c'est une preuve parmi bien d'autres de la part considérable que prennent les associations d'idées inconscientes dans celles mêmes de nos perceptions que nous jugerions volontiers les plus immédiates. — Mais cette grandeur définitive, qu'on peut appeler la *vraie grandeur*, est-ce celle de l'objet vu à cinq pas, ou à dix, ou à une distance intermédiaire? Et pourquoi est-ce telle distance plutôt que telle autre? — Il est difficile de répondre à cette question d'une manière précise et positive. Ce que l'on peut apporter c'est uniquement une hypothèse. Voici celle que nous proposerons. On ne voit pas également bien à toutes les distances : pour que la vision soit nette, il faut que l'objet ne soit ni trop rapproché ni trop éloigné; et il est une distance où la vision acquiert son maximum de netteté. C'est, vraisemblablement, la grandeur de l'objet vu à cette distance qui est choisie spontanément comme *vraie grandeur*.

C'est ainsi que se constitue dans notre représentation, essentiellement mobile et relative, l'élément absolu sans lequel elle ne pourrait être.

IV

Passons à la vision en profondeur. Si nous distinguons la vision en profondeur et la vision transversale, ce n'est pas qu'elles se constituent par des processus différents. On va voir, au contraire, que l'analogie des deux cas est extrême. Mais c'est justement cette analogie qu'il nous faut mettre en lumière, parce qu'elle a été maintes fois contestée.

La théorie à ce sujet peut se résumer en quelques mots. De même que nous voyons immédiatement l'étendue en superficie, sans avoir pour cela la moindre idée de ses dimensions tant qu'un mouvement produit à travers cette étendue ne nous les a pas révélées, de même aussi nous voyons l'étendue en profondeur, sans pouvoir juger des distances autrement que par la durée et la vitesse des mouvements nécessaires pour les parcourir.

Sur ce dernier point, à savoir que le mouvement seul peut nous faire connaître les distances en profondeur, il n'y a pas de contestation. Mais où les opinions divergent c'est au sujet du premier, à savoir que la troisième dimension de l'espace est l'objet d'une intuition immédiate de même que les deux premières, c'est-à-dire que nous projetons spontanément hors de nous nos sensations visuelles.

Et pourtant les raisons sur lesquelles se fonde cette thèse paraissent décisives.

Qu'il faille admettre la vision immédiate de l'étendue transversale nous avons essayé de le prouver, et ne croyons pas nécessaire d'y revenir. Mais, si la vision de l'étendue transversale est immédiate, comment celle de l'étendue en profondeur ne le serait-elle pas? Est-ce que l'espace n'est pas homogène? L'une des trois dimensions aurait-elle un privilège ou une infériorité, comme on voudra, par rapport aux deux autres? Nous disons privilège ou infériorité, non pas dans l'espace en soi, mais dans l'espace de notre représentation; car, encore une fois, c'est celui-là qui est le seul et véritable espace. Et, si l'espace est homogène, n'a-t-il pas irréductiblement trois dimensions? Comment donc séparer l'une des trois des deux autres? Est-ce même là une conception qui ait un sens? Sommes-nous capables de nous représenter un espace à deux dimensions? Le contraire est évident; car, à supposer que nous pussions imaginer d'une manière effective un plan sans épaisseur, ce plan nous apparaîtrait toujours comme une section faite dans l'espace à trois dimensions, et par suite nous suggérerait invinciblement l'idée de la profondeur. Il paraît donc impossible de s'arrêter à l'opinion suivant laquelle l'espace nous serait donné tout fait en longueur et en largeur, mais en profondeur il serait une construction de notre esprit.

Il existe cependant contre la vision en profondeur des objections célèbres, et dont l'autorité, aujourd'hui encore, demeure considérable. On a fait grand bruit, par exemple, du fait que depuis l'aveugle-né opéré de la cararacte par Cheselden en 1728, tous les aveugles-nés rendus à la lumière qu'on a interrogés avec quelque soin ont été unanimes à dire que les objets extérieurs leur apparaissaient *touchant leurs yeux*; d'où plusieurs psychologues ont conclu que la situation primitive des images visuelles est dans un plan tangent à l'œil, et que, si ces images s'extériorisent par rapport au sujet, c'est seulement plus tard, et suivant un processus que M. Taine même a prétendu déterminer. Cette conclusion a quelque chose d'un peu étrange; car, si les objets nous apparaissent dans un plan tangent à notre œil, on est mal fondé à dire que leurs images ne s'extériorisent pas, puisqu'au contraire un plan tangent à l'œil lui est tout entier extérieur, sauf au point de tangence. Il faut reconnaître cependant qu'il y a dans cette expression des nouveaux clairvoyants, que les objets touchent leurs yeux, et surtout dans leur unanimité à s'en servir, quelque chose qui demande une explication.

Ceux qui ont étudié les aveugles savent que pour eux la vision est

absolument incompréhensible, parce qu'elle est une perception sans contact, chose dont ils sont incapables de se faire aucune idée. Ils l'appellent un *toucher à distance*, expression qui montre bien ce qu'elle a pour eux de paradoxal. Tel étant leur état d'esprit, est-il surprenant que, lorsqu'ils voient pour la première fois, ils s'imaginent toucher? Du reste, il est une considération simple qui montre bien l'impossibilité de prendre à la lettre l'expression dont ils se servent. Le contact dont ils parlent est-il un contact perçu tactilement? Évidemment non : il n'y a pas d'impression tactile de l'image visuelle sur l'œil qui la voit. C'est donc un contact perçu visuellement. Mais comment l'œil pourrait-il voir son propre contact avec une image visuelle? Voir une image touchant ses yeux est donc, à proprement parler, un non-sens.

Une autre objection plus sérieuse est celle de Berkeley. « La distance, disait Berkeley, étant une ligne qui va directement à l'œil, ne peut donner lieu dans le fond de l'œil qu'à la peinture d'un seul point, qui reste toujours le même, que la distance devienne plus grande ou plus petite[1]. » Que l'image d'un point lumineux sur la rétine ne puisse nous révéler par elle-même à quelle distance est ce point dans l'espace, il faut en demeurer d'accord; mais ce n'est pas de quoi il s'agit. Berkeley accordera sans doute — quoique la phrase que nous venons de citer semble dire le contraire — que nous pouvons juger à l'œil des distances grâce aux connexions qui s'établissent entre nos impressions visuelles et les souvenirs de ces distances constatées par le sens compétent. La question est alors de savoir si les signes que nous fournit la vue au sujet des grandeurs dans l'espace ne nous font connaître ces grandeurs qu'à la manière dont un mot évoque l'idée de l'objet qu'il désigne, c'est-à-dire en restant tout à fait étrangers à la nature de l'espace; ou bien si, au contraire, l'impression reçue par l'œil, non seulement éveille dans notre esprit des souvenirs de distances, mais encore nous fait voir ces distances. Si l'on soutient la première thèse, et c'est le cas de Berkeley, on a raison sans doute de dire que la profondeur de l'espace n'est objet de vision en aucune manière; mais ce n'est pas parce que la tache oculaire demeure la même quelle que soit la distance de l'objet qui y donne lieu, c'est pour une raison toute différente. Si l'on soutient la seconde, et nous espérons démontrer plus loin que celle-ci est la vérité, on doit penser au contraire que l'espace est vu aussi bien en profondeur que transversalement. D'une façon comme de l'autre, l'observation de Berkeley n'apporte aucun appui à l'opinion

1. *Nouvelle théorie de la vision*, § 2.

de ceux qui n'admettent pas l'extériorisation des images visuelles.

Il y a pourtant dans cette observation quelque chose de vrai et dont il faut tenir compte. Lorsque nous voyons deux points placés transversalement, nous voyons aussi toutes les positions intermédiaires entre les deux positions qu'ils occupent; mais, lorsque nous regardons un point unique, nous ne voyons pas les positions intermédiaires entre ce point et notre œil. Donc *la profondeur de l'espace ne se voit pas* : nous ne voulons pas dire qu'elle ne se mesure pas immédiatement à l'œil : elle ne se voit absolument pas, puisque, là où il n'y a pas vision d'intermédiaires, il ne saurait y avoir vision d'un intervalle. D'ailleurs de quel intervalle pourrait-il être question ici, alors que les deux extrémités de la ligne qui joint mon œil au point visé il en est une que je ne vois pas, mon œil? Mais alors qu'est-ce donc que voir dans l'espace?

Si je considère la porte de la pièce où je travaille, l'image de cette porte m'apparaît projetée à une distance déterminée ou indéterminée, peu importe. D'où vient cette extériorisation? Du fait qu'entre la porte et moi il y a des surfaces, celle du parquet et celles des murs, que ces surfaces sont fuyantes, c'est-à-dire allant dans le sens de la profondeur, et que je les perçois comme telles d'une manière immédiate. Ainsi la perception du relief est une donnée primitive de la vision. C'est sous cette forme, et sous cette forme seulement, que la vision en profondeur peut se comprendre : la ligne droite qui va de mon œil à l'objet n'est pas visible; la ligne oblique qui va de tout autre point au même objet est visible; et, par conséquent, c'est celle-ci qui seule peut me révéler la profondeur. — Mais, à ce compte, il faut admettre qu'originairement une ligne oblique nous apparaît comme oblique, et comme s'enfonçant dans la profondeur de l'espace? — Sans doute; c'est une conséquence de cette vérité certaine que nous énoncions plus haut, que l'idée de l'espace est indivisible, et que jamais nous ne nous représentons deux de ses dimensions sans la troisième. Il est vrai d'ailleurs que toute ligne oblique est perçue, non pas dans sa véritable grandeur, mais en raccourci, sa longueur étant donnée par la projection de son image sur un plan perpendiculaire au rayon visuel; mais cela est vrai d'une verité seulement relative. Alors même que, dans la vision primitive, la ligne oblique réduite à la projection sur le plan apparaît comme faisant face au sujet, il y a toujours dans son image une tendance à l'infléchissement, et même un infléchissement réel. Il est aisé de s'en rendre compte.

Lorsque l'on vient dire que nous ne voyons pas l'espace en profondeur on a raison; mais on devrait aller plus loin, et ajouter que

nous ne le voyons pas davantage en superficie. Voici un plan placé devant moi perpendiculairement au plan médian de mon corps. Tout ce qui, dans ce plan, est à droite ou à gauche de la ligne d'intersection avec le plan médian m'apparait comme étant à la fois de face et oblique, fuyant soit vers la droite, soit vers la gauche, *c'est-à-dire en définitive vers le fond*, d'autant plus oblique et d'autant plus fuyant que je suis plus rapproché du plan, ou que j'en considère une partie plus éloignée, en vertu du théorème qui dit que l'oblique est plus longue que la perpendiculaire, et d'autant plus longue qu'elle tombe plus loin du pied de la perpendiculaire. Or tout ce qui est à droite et tout ce qui est à gauche de la ligne d'intersection c'est le plan tout entier. Donc il n'y a rien dans le plan qui soit vu de face absolument parlant : la vision de la superficie *à l'état pur*, c'est-à-dire sans aucune intervention de l'idée de profondeur, est aussi impossible que celle de la profondeur *à l'état pur*, c'est-à-dire sans aucune intervention de l'idée de superficie.

La conséquence qui ressort de là c'est que dans nos perceptions visuelles les plus primitives il y a toujours une intuition des trois dimensions de l'espace à la fois. Sans doute cette intuition n'est pas une aperception distincte; elle ne deviendra telle que plus tard, grâce à des expériences multipliées. Ce n'est qu'un germe, mais dans ce germe l'espace avec l'unité de son essence et l'indivisible triplicité de ses dimensions est contenu tout entier. La même chose d'ailleurs est vraie à l'égard du sens tactile. Quand nous mettons, ou plutôt quand un aveugle-né met la main sur une sphère, il perçoit simultanément les trois dimensions de l'espace. En est-il autrement lorsqu'il met la main sur un plan? Non, car de la sphère au plan la transition est insensible; si bien qu'il est impossible d'assigner le moment où l'idée de la troisième dimension, de plus en plus faiblement suggérée à mesure que croît le rayon de la sphère, disparaîtrait tout à fait.

Voilà la vérité vraie, mais la vérité vraie n'est pas toujours la vérité commode à mettre en théories. De fait, si l'on voulait s'interdire de considérer séparément les trois dimensions de l'espace, sous prétexte qu'elles sont inséparables, la théorie explicative des phénomènes de la vision deviendrait fort difficile, sinon tout à fait impossible à construire. Mais la faculté d'abstraire n'est pas un vain mot : dans toutes les sciences on en use, légitimement et avec profit. Pour que la profondeur de l'espace soit perceptible il n'est pas nécessaire que nous fassions partir la ligne fuyante d'un point très éloigné de l'œil : elle peut, au contraire, partir d'un point aussi rapproché de l'œil que nous voudrons. Passons à la limite, et mettons qu'elle

part de l'œil même. Dans les surfaces placées perpendiculairement au sujet les parties voisines du point central de l'image perçue par l'œil fuient très peu. Mettons qu'elles ne fuient pas du tout, et que les rayons visuels qui passent par leurs extrémités, au lieu de se rejoindre et de former un angle, sont parallèles les unes aux autres. La vision alors se décompose en deux parties, vision de l'étendue en profondeur et vision de l'étendue transversale, qu'on peut traiter séparément et qui s'expliquent d'une manière simple. Les psychologues qui ne veulent pas admettre la vision de la profondeur en elle-même ont raison au point de vue de l'expérience, parce que cette vision n'existe effectivement pas; mais ils ont tort de ne pas comprendre que la supposition qu'on en fait est un artifice légitime et nécessaire. A vrai dire, la question entre eux et nous n'est pas la vision de la profondeur de l'espace; elle est autre et elle est double : c'est de savoir, 1° si l'espace est un, et par conséquent, donné tout entier, au moins en puissance, dans chacune de nos représentations, ou s'il est multiple, étant composé de points indivisibles : nous avons exposé les raisons qui imposent à notre avis la première solution; 2° si l'espace est perçu par la vue, ou s'il l'est par un sens différent, le toucher par exemple. C'est cette seconde partie du problème qu'il nous reste à examiner maintenant.

Avant de passer à cette question cependant il y aurait lieu d'étudier les perceptions du tact comme nous venons d'étudier celles de la vue; mais c'est déjà chose faite en très grande partie, puisqu'à plusieurs reprises nous avons eu occasion d'appliquer aux phénomènes tactiles sa théorie des phénomènes visuels. Les principes d'ailleurs, dans un cas et dans l'autre, sont absolument les mêmes. Ainsi le tact peut, par impression immédiate, nous révéler la nature extensive d'un objet, mais non pas nous en faire connaître les dimensions. C'est seulement en portant les doigts, ou les bras, ou le corps entier d'une extrémité à l'autre de cet objet que nous pouvons juger de sa grandeur. Le sens musculaire intervient donc ici dans la mesure des étendues, et cela tout à fait de la même manière que pour la perception visuelle. Il intervient encore dans la constitution même des perceptions du tact, comme dans celle des perceptions de la vue. La théorie de l'un des deux sens est donc identiquement celle de l'autre.

V

Reste à savoir, disons-nous, par quel sens l'espace est perçu en fait. Ce n'est pas par le sens musculaire, pour les raisons que nous

avons exposées ; ce ne peut donc être que par l'un des sens spéciaux, la vue ou le toucher. A l'égard des aveugles qui n'ont que le toucher aucun doute n'est possible ; mais à l'égard des clairvoyants, qui ont les deux sens, il y a lieu d'examiner la question.

D'après l'opinion commune l'étendue est perçue indifféremment et simultanément par la vue et par le tact. Le philosophe qui, le premier, a formulé la théorie de cette opinion est Aristote. Suivant Aristote il convient de distinguer le *sensible propre*, qui appartient à un sens unique, la couleur pour la vue, le son pour l'ouïe, etc. ; le *sensible commun*, qui appartient à plusieurs sens à la fois ; et le *sensible par accident*, c'est-à-dire une perception qui n'est pas naturelle à un sens, et dont il devient capable cependant pour des causes étrangères à sa nature : par exemple, lorsque nous jugeons à l'œil qu'une étoffe doit être douce ou rugueuse : c'est ce que les modernes appellent généralement *perceptions acquises*. L'étendue serait un sensible commun.

A l'égard du sensible propre et du sensible par accident il n'y a, évidemment, rien à dire, mais le sensible commun est une erreur : il n'est pas vrai que, chez un même sujet, l'étendue appartienne à la fois au domaine du tact et à celui de la vue. Ce qui a donné lieu à la théorie des sensibles communs c'est que les corps et leurs qualités nous apparaissent comme des objets pour nos sensations. Si je vois une feuille de papier, je suis porté à croire que cette couleur est une chose, et que la sensation par laquelle je la connais est une autre chose ; auquel cas il semble facile de comprendre en effet sinon que la couleur, du moins qu'une qualité différente, l'étendue par exemple, puisse entrer aussi bien dans telle sensation que dans telle autre, comme un homme peut entrer dans la ferme ou dans le moulin. Mais la vérité est que les qualités sensibles ne sont pas pour nos sensations des objets, *elles sont nos sensations mêmes*. En effet, comment voudrait-on qu'une sensation pût nous faire connaître autre chose qu'elle-même? Ce serait alors un *signe révélateur* ; or le signe révélateur, quoi qu'en aient dit les Stoïciens et les Ecossais, est une absurdité. Sans doute une sensation peut nous faire connaître autre chose qu'elle-même lorsque l'idée de la chose, résultant d'une sensation différente et antérieure, est associée dans notre esprit avec la sensation que nous éprouvons maintenant : en voyant de la neige, nous jugeons, sans la toucher, qu'elle est froide, parce qu'autrefois nous avons touché de la neige et reconnu qu'elle était froide. Mais comprend-on la couleur blanche de la neige et son aspect pour l'œil nous révélant immédiatement, sans expérience antérieure, que ce corps est froid? Voilà pourtant ce que disent,

sous une autre forme, les personnes qui, faisant de l'étendue quelque chose d'extérieur et d'étranger à la sensation, prétendent que la sensation est capable de nous faire connaître l'étendue. Mais, si les qualités sensibles, au lieu d'être des objets pour nos sensations, sont nos sensations mêmes, la théorie des sensibles communs tombe; car il est clair que nous n'entendons pas les couleurs, nous ne voyons pas les sons ni les résistances; un sens, d'une manière générale, ne se représente pas ce que perçoit un autre sens; par conséquent, si l'étendue est chez les clairvoyants perçue par la vue, il est impossible qu'elle le soit par le tact, et réciproquement.

Toutefois, quand on dit que l'étendue ne peut être perçue par deux sens à la fois, il faut s'entendre; car, évidemment, la proposition ne s'applique qu'à ce qui dans l'étendue est objet de perception effective. Or il y a dans l'étendue quelque chose qui ne remplit pas cette condition, à savoir la pure et simple *extension*. En effet, si la pure et simple extension était objet de perception effective, nous pourrions nous la représenter en elle-même et pour elle-même, indépendamment de la couleur ou de la résistance par exemple; et par contre-coup, nous pourrions nous représenter la couleur ou la résistance indépendamment de l'extension, ce qui n'est pas. On dira : Nous nous représentons pourtant la couleur et l'extension. — Il n'en est rien : nous nous représentons la couleur étendue ou l'étendue colorée, ce qui est tout autre chose que de se représenter l'étendue et la couleur. Dans la sensation réelle, celle de l'étendue colorée, l'étendue, ou, pour parler plus exactement, l'extension, joue le rôle d'une forme, la couleur, le rôle d'une matière. Mais, dans un objet donné, la forme et la matière ne sont pas réelles, encore moins sensibles à part l'une de l'autre. Il n'y a de réel et de sensible que l'objet même, dans lequel se fait l'union et la pénétration réciproque de la matière et de la forme. Donc on ne peut pas dire que l'extension, en tant que telle, c'est-à-dire indépendamment de la couleur ou de la résistance, soit effectivement représentable.

Qu'est-ce donc qui, dans l'étendue, tombe sous les prises de nos sens? C'est la *figure*, autrement dit la ligne de démarcation qui sépare un corps des corps environnants. Non pas qu'une ligne, en tant que telle, puisse se percevoir : une ligne est une idée de l'esprit, et une idée ne se perçoit pas. Mais, quand nous voyons deux couleurs juxtaposées, nous voyons aussi où finit l'une, où commence l'autre; ce qui nous donne quelque chose que nous avons peut-être tort d'appeler une ligne, mais enfin quelque chose de sensible, comme est sensible la trace d'un crayon sur une feuille de papier. Or, si cette ligne sensible est perçue par la vue, il est impossible

qu'elle le soit également par le tact, pour la même raison que le tact ne nous révélera jamais des couleurs. D'où cette conclusion que les *formes d'espace* — entendez par là les figures par lesquelles les parties de l'espace sont délimitées et diversifiées — sont perçues par un sens unique sans l'intervention d'aucun autre sens; et que ces formes d'espace, homogènes entre elles pour un sens donné, comme obéissant à une même loi, sont radicalement hétérogènes d'un sens à un autre, de même que sont hétérogènes le son et la couleur, la résistance et la température.

Sur ces principes les philosophes de l'école anglaise sont entièrement d'accord avec nous. Berkeley surtout est absolument ferme sur cette proposition qu'il ne peut y avoir qu'un sens percepteur de l'espace. Reste à savoir quel est ce sens Berkeley dit : c'est le toucher. Donc la vue est radicalement exclue. Berkeley accepte cette conséquence : suivant lui nous ne voyons pas du tout l'espace, non plus que nous ne l'entendons, non plus que ne le voient les aveugles. Mais est-ce là une thèse admissible ? Peut-on dire vraiment que l'espace ne se voit pas : et n'est-il pas certain, au contraire, que les images visuelles occupent un lieu dans l'espace, qu'elles s'y étendent et s'y étalent? L'espace visuel, dit Berkeley, n'est pas l'espace véritable, mais un fantôme d'espace qui n'a rien de commun avec le véritable. — Mais pourtant ce prétendu faux espace est celui dans lequel nous nous mouvons, où nous distinguons des positions et des distances, et par rapport auquel enfin s'ordonnent toutes nos représentations. Que faut-il de plus pour qu'il soit véritable? Du reste, il est facile de prouver que l'espace visuel coïncide entièrement avec l'espace réel, — nous voulons dire avec celui dont l'étendue d'un corps donné est partie intégrante. M. Bain lui-même accorde implicitement ce fait, par lequel est ruinée la théorie de l'école anglaise, lorsqu'il écrit en substance ceci [1] : « Soient deux flammes de bougies donnant deux points lumineux. J'ignore à première vue quelle distance sépare ces deux flammes; mais, je le saurai *si je puis mouvoir mon bras de l'un à l'autre des deux points lumineux que j'aperçois.* — N'est-ce pas là, en effet, avouer que les deux points lumineux sont dans l'espace, puisque le mouvement que j'effectue de l'un à l'autre est assurément dans l'espace lui-même; et reconnaître de plus que l'image visuelle de chacun d'eux coïncide exactement avec la flamme qui lui correspond? Il est vrai qu'en fait nous ne voyons pas toujours les corps là où ils sont : un corps placé au fond d'un vase plein d'eau nous apparaît

1. *Les sens et l'intelligence*, p. 335.

plus près de la surface de l'eau qu'il n'est en réalité. Mais cela tient à l'action d'une cause perturbatrice qui modifie la vision normale. Si cette cause n'existait pas, nous verrions le corps là où il est : c'est un pur accident si nous le voyons ailleurs.

Ainsi l'espace est vu par nous, et, si l'espace est vu, l'idée que nous en avons est purement visuelle, nullement tactile. On dira que, si nous voyons l'espace nous le touchons aussi. C'est vrai, mais les images d'espace que le tact ferait naître en nous, étant incompatibles avec les images visuelles dont la force est supérieure, sont offusquées par ces dernières comme les étoiles en plein jour disparaissent dans l'éclat du soleil. Il existe donc chez les clairvoyants et chez les aveugles deux ordres de représentations spatiales absolument hétérogènes et irréductibles les unes aux autres. Ce qu'il y a de commun à ces deux ordres de représentations c'est uniquement l'extension, car les sensations tactiles s'étendent comme les sensations visuelles; mais les formes, les figures, toute la structure des corps diffèrent au point que les clairvoyants n'ont aucune idée de ce que sont ces choses pour les aveugles, ni les aveugles, de ce qu'elles sont pour les clairvoyants. C'est du reste ce dont l'expérience témoigne d'une manière directe, puisque toutes les fois qu'on a mis des aveugles nouvellement opérés en présence de figures géométriques telles qu'un cube et une sphère, ils ont été incapables de les reconnaître sans les toucher[1]. Et la fameuse observation de Platner[2] semble bien témoigner dans le même sens, quoique les conclusions que Platner en tire soient toutes différentes. Platner, dans l'étude prolongée qu'il fit d'un aveugle-né, constata de telles différences entre la manière dont cet aveugle se représentait l'espace et la nôtre, qu'il crut que son sujet ne se représentait pas l'espace du tout, qu'il n'avait avec nous qu'une seule idée commune, celle du temps, et que pour lui, en définitive, *le temps tenait lieu d'espace* : conclusion bien difficile à admettre, car, au fond, elle revient à dire que pour les aveugles le monde des corps n'existe pas, mais dont on corrigerait l'excès en disant simplement que Platner ne put interpréter en fonction de son expérience personnelle ce que lui disait l'aveugle au sujet de sa représentation de l'espace, ce qui lui fit croire que, chez les aveugles, cette représentation n'existe absolument pas.

Mais, dira-t-on, si les figures en général, et notamment les figures géométriques, diffèrent chez les clairvoyants et chez les aveugles,

1. V. Stuart Mill, *Philosophie de Hamilton*, p. 280-281, note.
2. *Ibid.*, p. 270, ou Hamilton, *Lectures*, II, p. 174.

d'où vient qu'il n'existe pour les uns et pour les autres qu'un seule géométrie? C'est que la géométrie porte, non pas sur les figures elles-mêmes, mais sur les rapports qu'ont entre eux les éléments des figures, rapports qui peuvent parfaitement être identiques, quelle que soit l'hétérogénéité des figures. Le fait que les aveugles peuvent être géomètres est bien un argument contre la thèse de Platner, car il ne pourrait pas y avoir de géométrie pour un être qui réduirait l'espace au temps; mais il ne parait pas que l'unité de la géométrie soit un argument qu'on puisse opposer à la nôtre.

Nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire d'insister sur cette question que nous avons traitée longuement dans un travail précédent[1], et nous passons de suite à l'étude des conditions dans lesquelles s'opère le passage de la sensation pure et simple à la perception proprement dite, c'est-à-dire, en définitive, au problème des localisations; puisque c'est en prenant dans l'espace des situations déterminées que nos sensations, cessant d'être des impressions purement subjectives, prennent pour nous le caractère de véritables objets.

CHARLES DUNAN.

(*La fin prochainement*).

1. *Théorie psychologique de l'espace*, Alcan, 1895.

L'ÉTAT MENTAL DE SAINT-SIMON

(*Fin*[1]).

III

Comment Saint-Simon se tira-t-il de la misère qui avait failli causer sa mort? — D'après son biographe Fournel, aussitôt rétabli il aurait obtenu, de quelques financiers et industriels, des souscriptions nouvelles.

Ce qu'il y a de certain, c'est que, deux mois après sa tentative de suicide, il faisait chez le banquier Ardoin, la connaissance d'Olinde Rodrigues, un financier riche, qui devint bientôt son ami et son disciple. Grâce à lui, Saint-Simon fut désormais à l'abri du besoin et put se consacrer paisiblement à son œuvre jusqu'à la fin de sa vie. Il reprit donc ses publications et, dès le mois de décembre de la même année, il faisait paraître le premier cahier de son *Catéchisme des industriels.*

Le fond des idées y est, à quelques variantes près, le même que dans le *Système des industriels.* — Il s'agit toujours d'enlever le pouvoir à la classe des non-producteurs, pour le donner à la classe active, la classe industrielle.

Il y a aujourd'hui, pense Saint-Simon, deux classes rivales dans la nation, les nobles descendants des Francs, et les industriels descendants des Gaulois; les fils des vainqueurs et les fils des vaincus; les premiers, inutiles et oisifs, n'en ont pas moins conservé toute l'autorité de leurs ancêtres; les seconds riches, intelligents, capables de gouverner, n'ont pas encore conquis l'autorité à laquelle ils ont droit, « de manière, dit Saint-Simon, que la société présente aujourd'hui ce phénomène extraordinaire : une nation qui est essentiellement industrielle et dont le gouvernement est essentiellement féodal [2] ».

Il faut que cette contradiction prenne fin et que le parti industriel s'organise.

Comment se fera cette organisation? On a cru longtemps en

1. Voir les numéros de janvier et de mars 1902.
2. *Œuvres choisies*, III, 89.

France — et Saint-Simon plus que personne, — que toute l'ambition politique des Français devait consister à imiter l'Angleterre; et l'on pourrait être tenté encore de chercher, dans la constitution anglaise, le type du régime industriel. Ce serait une erreur grave. Le gouvernement anglais, avec ses lords industriels que dominent le pouvoir royal et la Chambre des communes, n'est pas un gouvernement industriel; « c'est le gouvernement féodal modifié autant qu'il pouvait l'être, dans la direction industrielle [1] ». Il n'y a là qu'un régime de transition et ce que nous cherchons, pour la France, c'est un régime définitif.

Les industriels l'établiront, sans révolution et sans secousse, en sollicitant l'appui de l'autorité royale. Qu'ils s'adressent directement au roi, qu'ils lui demandent de prendre en mains leur cause, de renouveler les vieilles traditions de sa famille, en s'alliant aux nouvelles communes contre les féodaux, et de confier à une commission d'industriels le soin de préparer le budget. — Qui pourrait douter du succès d'une pétition rédigée dans ce sens, si elle était signée par tous les Français qui produisent, c'est-à-dire par les vingt-quatre vingt-cinquièmes de la population?

Pour qu'ils y consentent, il suffit de les éclairer par des brochures, par des livres, par une campagne de presse que dirigeront les principaux chefs de l'industrie; mais, pour préparer l'opinion au nouveau régime et le nouveau régime lui-même, les industriels ont besoin du concours des savants et des artistes. « Il serait trop extraordinaire, dit Saint-Simon, que leurs efforts eussent été nécessaires pour désorganiser la société, et que la société pût être réorganisée sans qu'ils devinssent auxiliaires de cette entreprise [2]. »

Voilà pourquoi Saint-Simon a confié à un savant, Auguste Comte, le soin d'exposer les généralités du système, en se réservant pour lui-même les questions spéciales.

Auguste Comte a fait cet exposé dès 1822 et Saint-Simon, en le présentant au public, a déclaré que « ce travail correspondait au *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, par d'Alembert ». Il le réédite en avril 1824, sous le titre de *Système de Politique Positive* et c'est le troisième cahier du *Catéchisme des Industriels*.

Comte y analyse, avec une grande vigueur de style, la crise sociale déterminée en Europe par la ruine du pouvoir théologique et féodal; il pense qu'on ne peut sortir de cette crise qu'en réorganisant le pouvoir spirituel au profit des savants, et le pouvoir tem-

1. *Œuvres choisies*, III, 126.
2. *Œuvres complètes*, IX, p. 11.

porel au profit des industriels qu'il subordonne aux savants; puis il s'essaye à préparer la réorganisation du pouvoir spirituel, en formulant les principes d'une politique positive qui devra être élaborée par « les savants positifs, suivant la méthode ordinaire des sciences de la nature ».

Saint-Simon, dans une courte préface, faisait l'éloge de son disciple et de son livre. « Nous déclarons formellement, disait-il, que cet ouvrage nous paraît le meilleur écrit qui ait jamais été publié sur la Politique générale. »

Mais il apportait à ses éloges des restrictions importantes.

Il reprochait d'abord à Auguste Comte de n'avoir pas mis à sa place, c'est-à-dire au premier rang, la capacité industrielle, qui doit seule « juger de la valeur de toutes les autres capacités et les faire travailler toutes pour son plus grand avantage [1] ».

De plus, il prévenait le lecteur que son élève n'avait exposé que la partie scientifique du système, qu'il avait négligé la partie sentimentale et religieuse, et il annonçait qu'il comblerait cette lacune dans le cahier suivant.

La première critique est la conséquence des théories industrielles que nous connaissons déjà : la seconde traduit des idées morales et religeuses qui se sont toujours mêlées au Saint-Simonisme, mais qui, depuis quelques années, se font jour de plus en plus, et dont nous n'avions retardé l'exposé que pour la commodité de notre analyse. Le moment est venu d'en faire l'histoire et de les coordonner.

* * *

A vrai dire, Saint-Simon a toujours considéré que l'édification d'un nouveau pouvoir spirituel devait avoir pour résultat l'établissement d'un nouveau système de morale, et, toutes les fois qu'il a cru avoir constitué ce pouvoir, il a tenté de formuler une morale ou annoncé un catéchisme.

Mais, dans l'élaboration de sa morale, il est partagé entre deux tendances opposées, dont les luttes font pendant longtemps l'hésitation de sa pensée.

Tant qu'il croit pouvoir synthétiser les connaissances humaines par la loi de Newton, et déduire de cette loi générale les lois plus particulières de tous les phénomènes physiques et moraux, il rêve d'une morale et d'une religion objectives qui seraient l'application du physicisme à la conduite humaine.

1. *Œuvres complètes*, IX, p. 4.

Sans doute il en voit les difficultés, et dans l'*Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle*, il déclare expressément que le physicisme n'est pas encore en état de nous les donner. Il n'en répète pas moins à plusieurs reprises que le nouveau pouvoir spirituel aura pour mission de rédiger un catéchisme physiciste [1], conformément aux principes de la nouvelle encyclopédie, et c'est bien là en effet l'aboutissant logique de toute sa philosophie cosmique.

En même temps et en dehors de toute philosophie universelle, il conçoit de très bonne heure une morale pratique et subjective, dont le principe serait le dévouement à l'humanité.

C'est ainsi que dans les *Lettres d'un habitant de Genève*, après avoir confié la direction de l'humanité aux savants, il ajoute que l'obligation sera imposée à chacun « de donner constamment à ses forces personnelles une direction utile à l'humanité ».

Dans l'*Introduction aux travaux sientifiques du XIXe siècle*, il revient de nouveau sur ce principe du travail obligatoire et utile, et il reconnait la même valeur morale à toutes les formes de l'activité humaine, *pourvu que le résultat de cette activité soit heureux pour l'humanité*.

Mais c'est là une morale très incomplète, puisqu'elle se borne à demander le dévouement de l'individu sans le justifier ni le sanctionner. Quelques années plus tard, lorsque Saint-Simon écrit la préface de son *Mémoire sur la science de l'homme*, il a le sentiment plus net du problème, tel qu'une morale positive doit le poser. « Le physiologiste, fait-il dire à Burdin, est le seul savant en état de démontrer que, dans tous les cas, la route de la vertu est en même temps celle du bonheur [2]. »

Il s'agit, comme on le voit, de toute autre chose que d'une morale cosmique fondée sur l'idée de gravitation ; ce que Saint-Simon rêve d'établir ici, c'est une morale sociale enseignant à l'individu que le souci du bien commun est aussi le souci du bien particulier et c'est une façon moins ambitieuse mais beaucoup plus scientifique de présenter la question.

Ces deux tendances objective et subjective se juxtaposent dans son esprit jusqu'au moment où il jette par-dessus bord la théorie de la gravitation et renonce, comme il dit, à sytématiser la philosophie de Dieu. Une fois ce lest jeté, la tendance subjective ou sociale triomphe et s'organise.

Saint-Simon conçoit alors le système industriel ; il s'aperçoit que

1. Cf. *Œuvres complètes*, I, p. 224 ; II, p. 227.
2. *Œuvres choisies*, II, 23.

la nation française n'est pas constituée par les quelques milliers de nobles, de prêtres et d'oisifs qui vivent à ses dépens, mais par les vingt-cinq millions d'hommes qui produisent dans l'agriculture, le commerce, l'industrie ou les travaux de la pensée; et la société telle qu'il la rêve doit être organisée pour le plus grand bien physique et moral de ces producteurs.

Le but de l'association sociale lui apparaît comme nettement défini : c'est l'intérêt de la majorité, le bonheur du plus grand nombre possible.

Mais à ce système industriel, il veut joindre une morale qui le légitime aux yeux de chacun et détermine la libre adhésion des volontés.

La morale est en effet d'importance première pour les sociétés : « Il n'y a point de société possible sans idées morales communes[1] », fait-il écrire en 1817 par Comte, alors son secrétaire.

On sait quelle était la morale du régime féodal; la crainte de l'enfer et l'espoir du paradis y servaient de principes à la conduite des hommes. Mais le règne de la théologie est bien fini, et ce serait jolie de continuer à fonder la morale « sur des préjugés dont le ridicule fait tous les jours justice[2] ».

Il n'y a aujourd'hui qu'une solution possible, conforme à la logique du système industriel et aux exigences de la science positive, c'est de substituer aux intérêts d'outre-tombe des intérêts, terrestres et précis dans la détermination de la conduite humaine. Il faudra donc montrer à tous les membres de la société nouvelle, depuis le plus infime jusqu'au plus riche, que les intérêts de la société et ceux de l'individu coïncident toujours.

C'est en vertu de ces promesses que Saint-Simon préconise une morale utilitaire plutôt indiquée qu'exposée et très analogue, dans ses grandes lignes, à la morale de Bentham.

Le principe est, dit-il, que « tout ce qui est utile à l'espèce est utile aux individus, et, réciproquement, que tout ce qui est utile à l'individu est utile à l'espèce »... « Le nouveau code de morale doit se composer des applications de ce principe à tous les cas particuliers[3]. »

Qu'on fonde donc, dans la société industrielle, des chaires de morale et de sciences positives, destinées à propager cette nouvelle philosophie de la vie sociale.

On y développera cette maxime aussi certaine qu'un principe de

1. *Œuvres complètes*, III, 32.
2. *Ibid.*, III, 37.
3. *Ibid.*, V, p. 177.

mécanique : « On ne peut être vraiment heureux qu'en cherchant son bonheur dans le bonheur d'autrui [1] ».

On y enseignera « que l'homme se soumet volontairement au plus grand mal moral dont il puisse être affligé, quand il cherche son bien-être personnel dans une direction qu'il sait être nuisible à la société [2] », et on y montrera aussi « comment chaque individu peut combiner son intérêt particulier avec l'intérêt général, et le grand avantage qui résulte pour chacun de bien faire cette combinaison [3]. »

Évidemment, toute la difficulté sera de bien faire des démonstrations de ce genre; Bentham y a quelque peu échoué, et l'on peut douter que Saint-Simon y eût réussi; mais il n'en aperçoit pas moins avec une grande netteté les conditions essentielles de la morale utilitaire et sociale à laquelle son système industriel et son positivisme le conduisaient.

Il aurait pu logiquement s'en tenir à cette morale, la seule assurément qui, si elle était établie, pourrait porter le nom de positive, mais il paraît avoir compris, vers 1821, la force qu'elle gagnerait à faire appel au sentiment.

Dès 1803, dans son premier ouvrage, *les Lettres d'un habitant de Genève à ses concitoyens*, il assimilait sinon en eux-mêmes, du moins dans leurs résultats, deux états fort différents, la soumission obligatoire de l'individu à l'humanité et l'amour du prochain : « Dieu seul, disait-il, a pu donner à la société le moyen de *forcer* chacun de ses membres à suivre le précepte de l'amour du prochain [4] ».

Mais si sa morale subjective le rapproche de la morale de Jésus, la morale cosmique et scientifique dont il rêve alors l'en éloigne : « Jésus était bon, dit-il, il avait de l'énergie, de l'enthousiasme, mais il était ignorant... ni lui ni ses commentateurs n'avaient aucune idée claire du mécanisme de l'Univers [5] »... Il n'a pu comprendre le rôle que devaient jouer les lois astronomiques dans l'établissement du nouveau système scientifique et par suite du nouveau système religieux.

Une fois la morale objective et cosmique définitivement abandonnée pour la morale subjective et sociale, il se trouve plus à même de comprendre la morale de la charité, et il se dispose à lui faire place.

1. *Œuvres choisies*, II, 320.
2. *Œuvres complètes*, X, p. 14.
3. *Ibid.*, 15.
4. *Œuvres choisies*, I, 41.
5. *Ibid.*, p. 207, 209.

Ni la raison, ni l'intérêt, pense-t-il, ne suffisent pour déterminer les grands changements sociaux. — On aura beau faire appel à tous les égoïsmes, les éclairer et les conduire, on n'obtiendra pas d'eux cette adhésion enthousiaste et féconde dont on a besoin pour établir et faire prospérer le nouveau régime industriel et moral.

Or il se trouve qu'une force puissante existe à côté de l'égoïsme, une force qui a déjà fait des miracles et dont l'objet, profondément social et humain, est le même que l'objet de l'égoïsme bien entendu, l'amour des autres, la charité... Tandis que les philosophes exposent logiquement pour les gens instruits les principes utilitaires du dévouement social, le christianisme obtient des dévouements spontanés en faisant appel au sentiment. Il suffira donc à Saint-Simon de traduire en langage chrétien sa philosophie morale et sociale, pour obtenir l'adhésion des foules à l'ordre nouveau : et il s'applique à cette traduction suivant un procédé d'adaptation qu'il a toujours préconisé : subordonner les intérêts de chacun aux intérêts de la classe la plus nombreuse, celle des producteurs et des travailleurs, n'est-ce pas rester fidèle au principe d'amour et de charité? « Ces nouvelles bases d'organisation sociale, écrit-il, étant directement conformes aux intérêts de l'immense majorité de la population, elles doivent être considérées comme une conséquence politique générale déduite du principe de morale divine : « tous les hommes doivent se regarder comme des frères : ils doivent s'aimer et se secourir les uns les autres [1] ».

Ainsi sera conquise au système industriel la force du sentiment.

Ceux qui dirigeront cette force ce seront les philanthropes; ils seront les agents directs de l'Éternel, les représentants de Dieu sur la terre, et c'est à eux que Saint-Simon s'adresse particulièrement lorsqu'il édite, en 1821, le premier volume de son *Système industriel*.

Il était donc fondé, en avril 1824, à déclarer que l'exposé purement scientifique d'Auguste Comte laissait de côté une partie importante de sa doctrine et ne répondait qu'à la moitié de ses vues.

Trois mois plus tard, il s'essayait à compléter lui-même cet exposé dans le quatrième cahier de son catéchisme et à faire une place aux sentiments dans la direction sociale du pays.

Les industriels disposent toujours du pouvoir temporel, et ont le droit d'exiger, en tant que « classe fondamentale et nourricière », que les savants, détenteurs du pouvoir spirituel, dirigent leurs travaux dans le sens le plus utile à la société industrielle.

1. *Œuvres choisies*, III, p. 31.

Mais le pouvoir spirituel, qui se subdivisait plus haut en pouvoir créateur et pouvoir critique, comporte des subdivisions nouvelles, conformes aux exigences morales du système.

Les savants les plus capables forment deux académies séparées, celle des sciences et celle des sentiments.

La première se proposera de faire le meilleur code des intérêts; elle sera chargée d'édifier cette morale utilitaire dont nous avons dit les principes et qui est le complément indispensable du système industriel. Cette académie existe déjà et pourra remplir facilement ses fonctions nouvelles, à condition qu'elle se complète par une section d'économistes et par une section de légistes.

La seconde aura pour objet de perfectionner le code des sentiments moraux.

Saint-Simon la compare tantôt à l'Académie des sciences morales, aux Sociétés de morale chrétienne, aux Sociétés bibliques ou aux Sociétés philanthropiques, et il la compose de moralistes, de théologiens, de légistes, de poètes, de peintres, de sculpteurs et de musiciens.

Vraisemblablement, il n'a pas eu d'idée très nette sur les fonctions qu'elle exercerait, et il a voulu seulement juxtaposer sous deux formes concrètes, la raison et le sentiment, l'intérêt et l'amour dans la direction de la société.

Enfin, comme ces deux académies qui se partagent le pouvoir spirituel, risquent d'entrer en conflit, Saint-Simon, toujours unitaire, les subordonne à un collège royal scientifique. Ce collège, qui se recrutera parmi leurs membres, s'adjoindra des légistes, des politiques, des administrateurs; il s'occupera de coordonner les travaux et les principes des deux académies; il perfectionnera la doctrine générale qui servira de base à l'instruction publique; il dirigera « d'une manière suprême » l'action générale de la société. — C'est lui qui représente ce pouvoir synthétique ou dirigeant que Saint-Simon a toujours voulu constituer, et, dans ce sens, le nouveau programme diffère peu de tous ceux que nous connaissons déjà; mais cette fois le réformateur a pensé qu'il ne suffisait pas de formuler des lois générales pour la société humaine, qu'il fallait encore obtenir l'adhésion des raisons et des cœurs, et c'est dans cet esprit qu'il a joint l'académie des intérêts et celle des sentiments au conseil de direction générale.

Telle est la dernière formule pratique à laquelle aboutissent sa politique morale et sa religion.

Cependant, malgré l'adresse aux philanthropes, le *Catéchisme des industriels* et l'institution d'une académie des sentiments, la

nouvelle religion reste vague. Saint-Simon veut l'exposer d'une façon dogmatique et c'est dans ce dessein qu'il écrit son dernier livre, le *Nouveau Christianisme.*

Est-il besoin d'ajouter que, malgré ce titre, il n'y a pas eu chez Saint-Simon un retour quelconque à la théologie chrétienne?

Nous l'avons vu proscrire, dans tout le cours de son œuvre, les explications théologiques, laisser traiter de préjugé ridicule la croyance au paradis et à l'enfer, parler de Jésus comme d'un homme bon, enthousiaste et ignorant, et rien ne permet de croire, même dans le nouveau christianisme, qu'il ait changé d'opinion sur ces divers points.

Est-il au moins devenu déiste? — Pas davantage.

Sans doute, on pourra trouver dans le *Système industriel*, dans le *Catéchisme* et surtout dans le *Nouveau Christianisme*, des textes très précis en faveur du déisme. « Je crois en Dieu, dira le novateur, je crois que la religion chrétienne est d'origine divine... je crois que Dieu a fondé lui-même l'Église chrétienne... » Il ira même jusqu'à parler de l'infaillibilité de l'Église. « Dans le cas, dira-t-il, où l'Église a pour chef des hommes capables de diriger les forces de la société vers le but divin, je crois que l'Église peut, sans inconvénient, être réputée infaillible[1]. »

Mais ces textes si affirmatifs ne prouvent pas tout ce qu'ils semblent prouver; si on les replace dans l'œuvre de Saint-Simon, au lieu de les en séparer, ils reprennent le sens symbolique qu'ont toujours eu dans sa bouche les affirmations de ce genre. Qu'on se rappelle que dans les *Lettres d'un habitant de Genève*, Dieu se confondait avec la loi de Newton, la providence divine avec le progrès scientifique; qu'on remarque ici même que l'infaillibilité de l'Église est présentée comme la conséquence de l'intelligence des prêtres et non comme un pouvoir venu d'en haut, et l'on restera convaincu que Saint-Simon n'est pas plus revenu au déisme qu'à la théologie chrétienne.

En fait, il a d'abord senti le besoin d'utiliser la force-sentiment, l'amour des autres, en même temps que l'égoïsme, pour édifier son système industriel, et il a tâché d'établir l'équivalence de ses principes moraux et du principe chrétien. — Par un progrès de plus dans le même sens, et toujours dans la même intention, il coule maintenant sa religion dnns les moules chrétiens, emprunte au christianisme ses formules, et reproduit sous forme symbolique quelques-uns de ses dogmes.

1. *Œuvres choisies*, III, 320, 323, 324.

On sait combien Auguste Comte usera et abusera plus tard du même procédé vis-à-vis du catholicisme.

Il y a, dit Saint-Simon, deux parts à distinguer dans la religion chrétienne, une part humaine et une part divine; la partie humaine, c'est ce que le clergé y a ajouté; la partie divine tient tout entière dans un seul principe (car qui serait synthétique si Dieu ne l'était pas!), et ce principe c'est celui de la fraternité humaine.

Pour être fidèles à cette partie divine de la religion, les hommes n'ont qu'à suivre dans leur vie sociale ce sublime principe et à se diriger toujours, dans la conduite de leur vie, d'après l'amour du prochain.

Sans doute Dieu leur a donné des guides, les pères de l'Église, pour qui Saint-Simon professe la plus grande admiration; ces pères ont enseigné et appliqué la vraie morale, ils ont vécu selon la loi de Dieu, composé le catéchisme, et, pour l'époque où ils ont vécu, ils ont été infaillibles; mais le clergé d'aujourd'hui n'est pas leur héritier; il vit contrairement à la morale divine; il déserte sa mission de paix et de charité. — Saint-Simon va prendre la place de ce clergé infidèle et renouer la véritable tradition chrétienne; il sera le véritable pape, le vicaire de Dieu sur la terre, — et, avant de faire sa proclamation de pontife, il commence par condamner comme hérétiques les deux principales sectes du christianisme.

Le pape, les cardinaux, tous les prêtres catholiques sont hérétiques. Ils ne sont plus en effet assez cultivés ni assez instruits pour être les bergers de leurs troupeaux, ils ignorent les beaux-arts, les sciences, l'industrie; ils ne connaissent pas les conditions nouvelles de cette vie sociale qu'ils prétendent diriger.

Ils ne dirigent plus les fidèles dans la voie de l'amour et de la charité; ils subissent et ils acceptent une organisation sociale fondée tout entière sur la force.

Ils ont favorisé depuis le XVIe siècle deux institutions aussi contraires à l'esprit du christianisme que l'inquisition et les jésuites.

D'autre part, Luther aussi est hérétique.

Sous prétexte de revenir au christianisme primitif, il a replacé la religion en dehors de l'organisation sociale; il a rendu ainsi à César l'empire du monde, au pouvoir temporel toute licence d'oppression; il a ravi au christianisme ce rôle politique et civil qu'il avait lentement acquis; il l'a fait rétrograder de plusieurs siècles.

Il n'a pas compris non plus ce que devait être le culte; il l'a avili en bannissant l'art de l'Église.

Il a enfin stérilisé le christianisme, immobilisé tous les dogmes.

en voulant rester strictement fidèle à ceux-là seuls qui sont exposés dans les saintes Écritures.

Catholiques et protestants se trompent donc également ; les premiers parce qu'ils associent la morale chrétienne à une organisation sociale mauvaise, les seconds parce qu'ils la conçoivent en dehors de toute organisation sociale. Entre les deux, il y a place pour un nouveau christianisme, celui que Saint-Simon prêche depuis 1821.

Mais en quoi ce christianisme est-il nouveau, puisqu'il nous reporte toujours à la vieille formule d'amour?

Tout simplement parce que cette formule est rénovée, *transfigurée* par la signification sociale que Saint-Simon lui donne.

Du temps de Jésus, la société était partagée en esclaves et en maîtres ; les maîtres eux-mêmes étaient divisés en patriciens qui faisaient la loi, en plébéiens qui la subissaient, et nul ne pouvait prévoir que cette hiérarchie de fer serait jamais brisée ; aussi Jésus n'a-t-il pu rêver une réorganisation des classes sociales d'après la parole d'amour ; il a dit que son royaume n'était pas de ce monde, et il n'a parlé de fraternité que pour les individus dans leurs relations individuelles.

Aujourd'hui, l'esclavage est aboli, les hommes ne sont plus divisés par des castes ; les classes elles-mêmes ne sont plus séparées par des barrières ; le principe d'amour peut recevoir un sens social conforme aux principes du *Système industriel*, et comme la classe des travailleurs et producteurs de tout ordre est non seulement la plus nombreuse, mais la moins fortunée, Saint-Simon arrive à cette traduction dernière de la maxime d'amour : « Toute la société doit travailler à l'amélioration physique et morale de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre ».

Ainsi, après avoir emprunté les formules et les cadres du christianisme, après avoir assimilé les principes de sa morale aux principes chrétiens, il tire à lui le christianisme et présente les applications sociales qu'il fait de la morale chrétienne comme le résultat nécessaire du progrès humain.

Il est plus chrétien que les catholiques, plus chrétien que les protestants, plus chrétien même que Jésus qui, s'il revenait au monde, serait obligé d'évoluer et de se faire Saint-Simonien.

Et, par cette rénovation du christianisme, Saint-Simon n'a rien renié de ses théories scientifiques et industrielles, il les a complétées et fortifiées au contraire, et il se fait dire par le conservateur qu'il catéchise : « La nouvelle formule sous laquelle vous représentez le principe du christianisme, embrasse tout votre système sur l'organisation sociale : système qui se trouve appuyé maintenant à la fois

sur des considérations philosophiques de l'ordre des sciences, des beaux-arts et de l'industrie, et sur le sentiment religieux le plus universellement répandu dans le monde civilisé, sur le sentiment chrétien [1] ».

Il se préparait à développer par d'autres publications sa philosophie néo-chrétienne, lorsqu'il fut arrêté par la mort, le 19 mai 1825.

Jusqu'au dernier moment, il eut l'esprit occupé de son système, de ses travaux, et des grandes choses qu'il rêvait de faire pour le bonheur de l'humanité.

Aux médecins qui le visitaient, il disait : « Messieurs, je suis heureux de vous offrir un sujet neuf d'observations : vous voyez un homme qui éprouve une crise terrible, à laquelle aucun homme ne pourrait résister et qui a l'esprit tellement occupé des travaux de toute sa vie, qu'il ne peut s'entretenir avec vous de sa maladie [2] ». Et, comme le Dr Bailly lui demandait s'il souffrait : « Il y aurait de l'exagération, répondit-il, à dire que je ne souffre pas, mais qu'importe? causons d'autre chose. »

Puis, se tournant vers ses disciples, parmi lesquels Olinde Rodrigues et Léon Halévy, il essayait de fixer une dernière fois le sens et la portée de son christianisme : « La dernière partie de mes travaux, leur disait-il, sera peut-être mal comprise. En attaquant le système religieux du moyen âge, on n'a réellement prouvé qu'une chose : c'est qu'il n'était plus en harmonie avec le progrès des sciences positives, mais on a eu tort de conclure que le système religieux tendait à s'annuler : il doit seulement se mettre d'accord avec les progrès des sciences. Je vous le répète, la poire est mûre, vous devez la cueillir. »

Quelques minutes avant, il avait dit à Olinde Rodrigues : « Souvenez-vous que, pour faire quelque chose de grand, il faut être passionné ».

Enfin sa voix s'éteignit, et comme le râle de l'agonie commençait, il eut encore la force de dire : « Nous tenons notre affaire! » Trois heures après, il expirait.

Il mourut ainsi, les yeux fixés sur son rêve, l'âme tendue jusqu'au dernier soupir, vers cette mission qui avait été la foi de sa jeunesse et de sa vie.

Sur lui-même, sur sa maladie, sur ses souffrances, pas une plainte; toutes ses pensées allaient à la doctrine, à ce nouveau christianisme fait de science utile, de travail industriel et d'amour;

1. *Œuvres choisies*, III, 369.
2. Hubbard, *op. cit.*, p. 107, 129.

l'essentiel, c'était que l'idée en fût immortelle, et Saint-Simon, qui n'avait jamais connu le doute, emportait la certitude suprême de cette immortalité.

*
* *

Nous connaissons maintenant, sinon sa philosophie tout entière, du moins l'histoire de sa pensée et de sa vie, dans la mesure où elles se mêlent et se conditionnent réciproquement; nous sommes à même de déterminer les tendances dominantes de son esprit, de les classer et de les juger [1].

Avant tout Saint-Simon est un Messie.

Au moment où il commence à penser, la philosophie du XVIIIe siècle a presque terminé son œuvre de critique et de destruction.

Le pouvoir spirituel de l'Église est à jamais ruiné; le pouvoir temporel des rois est ébranlé; toute une société disparaît avec son régime économique, politique et moral, et Saint-Simon la regarde disparaître sans regrets, avec la conviction qu'elle ne pouvait pas être prolongée.

Mais, à l'encontre des révolutionnaires de son temps, il pense qu'on ne doit pas s'attarder à abattre ce qui est par terre, et à détruire ce qui est ruiné. L'état de révolution ne peut se perpétuer sans être funeste à la vie sociale; c'est une crise qu'il faut clore au plus tôt en organisant un nouveau régime. L'humanité n'est pas faite pour habiter des ruines.

Le siècle qui commence aura donc pour principale tâche de réorganiser, et, du premier coup, Saint-Simon se croit marqué par le destin pour être l'agent de la réorganisation morale, pour édifier un nouveau pouvoir spirituel sur les ruines de l'ancien.

Tel sera l'objet de sa mission, la pensée souveraine qui mettra de l'unité dans son œuvre et se retrouvera, toujours la même, sous la variété infinie de ses brochures et de ses livres; qu'il prête la parole à Dieu le père, à Bacon, à Socrate, à Luther, à Burdin ou à Vicq d'Azyr, qu'il parle des travaux du XIXe siècle, de la nouvelle Encyclopédie, de ses démêlés avec Redern, de la gravitation universelle, qu'il encense Bonaparte ou qu'il le flétrisse, qu'il traite du système industriel ou du nouveau christianisme, c'est toujours au pouvoir spirituel qu'il pense et aux moyens de l'organiser.

Sur les moyens sa pensée varie, mais pas autant qu'on pourrait

1. Qu'on me permette de mentionner ici la pénétrante analyse du caractère de Saint-Simon par laquelle M. Charléty a commencé son *Essai sur l'histoire du Saint-Simonisme*.

le croire, car s'il n'a plus de foi religieuse, il est fanatique de la science et de la raison; il croit aux progrès de la science, à son avenir, il la voit s'introduisant peu à peu, de l'ordre physique où elle règne, dans l'ordre physiologique, politique et moral. Lui-même se prend pour un savant, et, toutes les fois qu'il le peut, avidement il observe : en Amérique, où il étudie les institutions et les mœurs; à Paris, où il suit des cours et vit avec des savants, c'est toujours la même curiosité scientifique qui le mène; quand il essaie de se tuer, il veut se regarder mourir; quand il meurt il offre sa mort à l'observation des médecins.

Aussi est-ce toujours sur la science ou, à défaut de la science, sur les savants et les philosophes qu'il a compté, pour édifier le nouveau pouvoir, et le premier projet, qui se transforme et se corrige sans cesse, se retrouve-t-il, reconnaissable encore, dans le dernier livre.

Tout d'abord, c'est un comité de savants qu'il charge de gouverner l'Europe et de diriger au profit de tous le pouvoir temporel des propriétaires. Et comme ces nouveaux prêtres ont besoin d'un nouvel évangile, Saint-Simon s'essaie, pendant dix ans, à le concevoir et à l'écrire. Il veut codifier la science et l'unifier, montrer que toutes les lois physiques et politiques se déduisent de la loi de Newton, et que, pour bien conduire les hommes, il suffit de les gouverner conformément à cette loi.

Quel beau rêve il fait alors : une science de l'homme et du monde fondée tout entière sur une seule vérité et des savants dirigeant la vie sociale par l'application raisonnée de la formule unitaire! La politique sera plus qu'humaine, elle sera naturelle, terrestre, cosmique, et la loi de la Gravitation, cause originelle du mouvement, de la vie et de la pensée, apparaîtra comme la traduction physiciste de l'idée de Dieu.

Mais de ce rêve il ne passe jamais à la réalité, et, vers 1814, il s'aperçoit un peu tard que les savants qui doivent conduire le monde n'auront jamais l'évangile scientifique qu'il leur a promis.

Que fera-t-il? Va-t-il désespérer de la science? Un peu sans doute, puisqu'il renonce à une synthèse unitaire des connaissances humaines, à la politique cosmique et à la loi de gravitation, mais il croit toujours aux savants et c'est encore eux qu'il place à la tête du gouvernement avec les plus intelligents des négociants, des magistrats, des administrateurs. Si la société ne peut être dirigée par un bréviaire scientifique, elle le sera du moins par tous ceux qui ont prouvé la généralité de leurs vues, dans la connaissance des hommes et des choses, comme dans la pratique de la vie. A défaut de la science et

de la philosophie, ce sont encore des savants, des philosophes et des penseurs qui gouvernent le monde.

Trois ans après, Saint-Simon s'est fait économiste, il a découvert le pouvoir temporel de l'avenir, l'industrie, et c'est au profit de la classe industrielle, la plus nombreuse et la plus active, qu'il veut organiser la société; mais il confie toujours à des intelligences d'élite la direction des hommes et dans la Chambre d'invention, comme la Chambre d'examen, il n'admet que des représentants de l'esprit créateur ou critique. Enfin lors même qu'il fait place à la force-sentiment dans le gouvernement du pays, c'est encore à un conseil suprême, composé de savants, d'artistes, de légistes, de politiques qu'il remet le plus haut pouvoir spirituel, c'est-à-dire à ceux-là mêmes qui le détenaient dans le projet de 1814.

On n'a donc pas le droit de dire, comme le font plusieurs critiques, que Saint-Simon, très désireux d'organiser le pouvoir spirituel, n'a jamais su exactement à qui il le confierait. En fait, dans sa politique comme dans sa morale et dans toute sa philosophie, il a simplement suivi deux directions différentes et successives, une direction physiciste et une direction exclusivement sociale; tant qu'il espère fonder la politique sur la loi de Newton, c'est à la science qu'il croit plus encore qu'aux savants pour conduire le monde; puis c'est aux savants et à tous ceux qui ont acquis des idées générales dans la pratique des hommes; mais, malgré cette différence essentielle, l'idée maîtresse ne varie pas, et c'est toujours aux savants, jamais aux industriels, que revient le pouvoir spirituel.

A cette idée Saint-Simon consacre son argent, son intelligence, son travail, toutes les énergies de sa chair et de son âme; et de même que le rêve d'un nouveau pouvoir spirituel donne l'unité à sa pensée, sa foi messianique donne l'unité à sa vie.

Il a fait tous les métiers et connu toutes les situations sociales : il a été officier, et officier actif, entrepreneur, spéculateur, marchand de vin, commissionnaire, commerçant, rentier, jouisseur, quémandeur, presque mendiant, scribe au Mont-de-Piété, journaliste, prophète, philanthrope, philosophe, pape, vicaire de Dieu, fondateur de religion; il n'avait plus qu'à être dieu : comme bien d'autres il le devint après sa mort, et peut-être n'aurait-il pas été surpris s'il avait pu se voir en cette condition nouvelle. Mais qu'il soit pape ou marchand de vin, fondateur de religion ou commissionnaire, pas un seul instant il n'oublie qu'il est messie.

C'est pour remplir sa mission qu'il spécule et s'enrichit tout d'abord, que plus tard il souffre de la misère et de la faim, qu'il vend jusqu'à ses habits pour se faire imprimer, qu'il accepte toutes les

amertumes et subit toutes les infortunes. C'est parce qu'il désespère un moment de remplir cette mission qu'il veut se tuer.

Dans les moments les plus heureux, comme dans les moments les plus tristes, il y pense tout entier. Dès qu'il a de l'argent, il songe « à contribuer au progrès des lumières et à améliorer le sort de l'humanité » ; quand il n'en a plus, ce qu'il demande à Redern ce n'est pas la fortune, mais une chambre, du pain et les quelques livres qui lui sont indispensables pour continuer son œuvre; malade, épuisé de privations et de fatigue, il se console en se disant que cette crise physique sera favorable au développement de sa doctrine et à la continuation de sa tâche. Mourant de faim, décidé au suicide, sa dernière pensée va à son système et à sa mission ; couché sur son lit, blessé, sanglant, il parle encore de son œuvre, et nous venons de voir qu'il en parle, toujours et sans cesse, à son lit de mort.

Et, comme malgré sa foi messianique, sa vie individuelle présente des incohérences et des trous, il dépense sincèrement des trésors de logique et d'audace pour y mettre de l'ordre et de la suite, pour en faire la vie modèle d'un messie.

De là cette apologie extravagante où il déforme et systématise toute sa vie passée, pour nous la présenter comme une série d'expériences sociales conduites rigoureusement et de sang-froid ; de là ces lettres à Redern, où il prétend que leur amitié, leur rupture et leur réconciliation sont des faits nécessaires, conformes à la logique interne et à l'objet de leurs existences ; de là cette systématisation de la constitution anglaise, que Saint-Simon veut bien admirer et prôner un moment, à condition qu'elle soit conforme à sa distinction des pouvoirs analytique et synthétique. — Non content d'être un messie, il voulait n'avoir jamais été que cela, et cette prétention qui se retrouve chez Comte, et chez d'autres fondateurs de religion, l'entraîne le plus souvent dans des explications audacieuses et comiques.

Cette foi messianique se traduit dans la vie sociale par un orgueil presque morbide, qu'on peut d'ailleurs constater chez tous les messies.

Saint-Simon se prend pour l'héritier de Descartes, pour le génie le plus synthétique qui ait paru, il s'intitule un second Socrate, et s'il ne se dit pas fils de Dieu, il s'en proclame au moins le vicaire.

Pendant la première partie de sa vie, l'orgueil du gentilhomme s'associe chez lui à celui du fondateur ; il parle de ses ancêtres, de Charlemagne, du duc son petit-cousin, il proclame que rien de grand n'a été fait que par les gentilshommes. A partir de 1816,

lorsqu'il conçoit son régime industriel et range décidément parmi les frelons les nobles, les prêtres et les militaires, il ne prend plus son titre de comte et sa particule, oublie qu'il a été noble et veut le faire oublier. C'est à tel point que, dans ses lettres à Valat[1], Auguste Comte le loue d'avoir renoncé aux manières comme aux préjugés de la noblese, et que, le jour de ses funérailles, le *Constitutionnel* peut écrire : « Il eut un mérite qui n'est pas commun dans notre vaniteuse France; des gens qui le connaissaient depuis longtemps, n'ont appris que par hasard qu'il s'appelait le comte de Saint-Simon, grand d'Espagne, descendant du fameux auteur des *Mémoires*, et allié de l'illustre famille de Lorraine ».

Mais si la vanité a disparu, l'orgueil n'a fait que croître; Saint-Simon qui ne parle plus de ses ancètres et de sa race, parle de plus en plus de sa mission sociale; le gentilhomme s'est effacé, et le demi-dieu rayonne seul.

Du haut de cette mission, il jugeait les hommes et les empires. Il traitait d'égal à égal ou de supérieur à inférieur avec les rois; il les apostrophait, il les conseillait; il osait leur dire : « Princes, écoutez la voix de Dieu qui parle par ma bouche[2] », il écrivait au tsar, à Napoléon, à Louis XVIII, il se prenait sincèrement pour le seul représentant qualifié du nouveau pouvoir spirituel.

Et quand il lâchait la bride à ses ambitions secrètes, il se perdait en des rêves magiques de gloire triomphante et d'apothéose. — Tantôt c'étaient les douze astronomes les plus illustres du globe, présidés par Napoléon, qui le sacraient grand homme; tantôt c'étaient deux empereurs et un roi qui le couronnaient. — Mourant de faim et de froid, il remportait, en espérance, des prix de vingt-cinq millions!

Quelquefois, quand il comparait l'idée qu'il se faisait de lui-même à celle qu'il donnait autour de lui, il se prenait à récriminer et même à haïr; c'est ainsi qu'un moment, il attaqua Laplace; mais il avait trop d'ardeur généreuse pour s'attarder dans les récriminations ou dans la haine, et après avoir défié son ennemi, il passait et n'y pensait plus. — Comme rien de vil n'obscurcissait son rêve, aucune passion malsaine ne pouvait agiter longtemps son âme de réformateur.

A ce caractère de messie qui en entraîne tant d'autres, il convient d'en ajouter un second qui le complète et le précise : Saint-Simon n'est pas un messie révolutionnaire, mais simplement progressiste et sur bien des points conservateur. Qu'il le veuille ou non, il est,

1. P. 51.
2. *Œuvres choisies*, III, 382.

en effet, resté catholique; non pas qu'il croie encore au paradis et à l'enfer, à l'eucharistie et à la divinité de Jésus : du côté des dogmes, il est affranchi pleinement; mais il ne croit pas qu'une société puisse vivre sans une autorité morale analogue à celle que l'Église exerçait autrefois. Et cette autorité, il la rêve unique, non seulement pour la France mais pour l'Europe et la planète, car à l'exemple des grands docteurs catholiques, et en dehors même de toute considération pratique ou utilitaire, il estime que la diversité, par elle-même, c'est le mal.

Il voudrait donc conserver l'esprit catholique, tout en supprimant la théologie chrétienne, et tout en substituant l'autorité scientifique à l'autorité papale, sauver l'œuvre sociale de la vieille religion.

Bien mieux, pour rendre son système plus acceptable, pour y amener progressivement les âmes, il essaie par mille moyens de le souder au passé et c'est dans ce but qu'il transpose en son langage de physiciste toutes les croyances d'autrefois.

Dieu, c'est la loi de gravitation; la Providence, ce sont les savants gouvernant le monde; l'infaillibilité de l'Église, c'est l'infaillibilité de la science et de la raison, la subordination de tous les intérêts privés à la prospérité de l'industrie et de la classe industrielle, c'est l'amour du prochain; le système industriel, c'est un nouveau christianisme. Lui-même n'est que l'héritier des papes.

Il a en effet assez de sens historique pour ne pas rêver d'un changement brusque et total dans le régime social de l'Europe; c'est par des transitions et des degrés qu'il espère faire passer les fidèles du culte de la théologie à celui de la science.

Même tactique d'ailleurs dans l'ordre purement scientifique; il n'a pas peur des idées nouvelles, bien au contraire; mais il hésite toujours à les donner pour telles; il aime mieux montrer qu'elles sont dans la ligne des progrès de l'esprit humain, et, pour ajouter à l'illusion, il les fait soutenir par des philosophes ou des savants illustres, c'est-à-dire par les représentants les plus autorisés de cet esprit. Lui-même se dissimule derrière ces grands noms; il n'a pas la prétention de diriger à son gré l'évolution, mais de la prévoir et de la hâter, après en avoir compris la marche nécessaire.

C'est au nom de cette méthode et de cette philosophie qu'il reste, quoique rationaliste, l'ennemi acharné de la raison individuelle, de la liberté, de l'égalité, et de tous les principes révolutionnaires.

Le dogme de la liberté illimitée de conscience n'est bon, à son avis, que comme un moyen de lutte contre le système théologique; en lui-même il est purement négatif et finirait par être nuisible, si chaque individu s'en autorisait pour se montrer impatient d'un

pouvoir spirituel. « L'idée vague et métaphysique de liberté, écrit-il, telle qu'elle est en circulation aujourd'hui, si on continuait à la prendre pour base des doctrines politiques, tendrait évidemment à gêner l'action de la masse sur les individus. Sous ce point de vue, elle serait contraire au développement de la civilisation et à l'organisation d'un système bien ordonné, qui exige que les parties soient fortement liées à l'ensemble et dans sa dépendance [1]. »

C'est par une application logique de cet absurde principe, que nous entendons proclamer aujourd'hui que tout citoyen peut, en vertu d'un *droit naturel* et sans condition déterminée de capacité, s'occuper des affaires publiques et raisonner sur la politique. « Pourquoi, demande Saint-Simon, ne proclame-t-on pas que tous les Français qui paient mille francs de contribution directe sont aptes à faire des découvertes en chimie [2] ? »

Même attitude vis-à-vis de l'égalité, si l'on entend par ce mot « l'égale admissibilité de tous à l'exercice du pouvoir ». Cette égalité métaphysique est anti-sociale, négative et dangereuse ; Saint-Simon la combat comme la liberté ; la seule égalité qu'il admette c'est l'égalité positive, industrielle, « qui consiste, dit-il, en ce que chacun retire de la société des bénéfices exactement proportionnés à sa mise sociale, c'est-à-dire à sa capacité positive, à l'emploi utile qu'il peut faire de ses moyens [3] ».

Ainsi, pas de liberté ni d'égalité individuelle dans le système et, d'une façon générale, pas de droits individuels. Ce qui est respectable, sacré, c'est l'association humaine ; ce qui est négligeable et dangereux, c'est l'individu. Le contrat social ne peut donc avoir pour but de sauvegarder ces prétendus droits des particuliers, qui ne sont que des séductions de l'égoïsme. Notre droit ne consiste pas, comme nous sommes tentés de le croire, à faire tout ce qui ne nuit pas à autrui ; il consiste seulement « à développer sans entraves, et avec toute l'extension possible, une capacité temporelle et spirituelle utile à l'association [4] ».

C'est donc très exactement le contraire d'un libéral et d'un républicain que le comte Henri de Saint-Simon, messie et vicaire de Dieu. Contre le principe du libre examen, il veut restaurer le principe d'autorité ; contre les droits individuels, les droits de l'association humaine.

A la société il donne pour objet le bonheur de tous ; aux savants

1. *Œuvres complètes*, V, p. 16.
2. *Ibid.*, V, p. 17.
3. *Ibid.*, VI, 17.
4. *Ibid.*, V, 16.

il confie le soin de réaliser ce bonheur; aux individus il ordonne de se soumettre à la science ou, ce qui revient au même pour lui, aux intérêts les plus généraux de la société.

On pourrait accumuler les objections contre ce système, discuter la conception par trop théologique d'une science infaillible, aussi bien que la conception toute sociale du droit et bien d'autres points encore; mais ces objections et cette discussion n'ont pas leur place dans une étude de psychologie et nous nous contenterons d'avoir marqué les tendances directrices et les idées générales de Saint-Simon.

*
* *

A-t-il été fou, comme on le croit d'ordinaire? Peut-on réellement conclure à la folie, de l'incohérence apparente de sa pensée et de sa vie, de quelques accidents nerveux et de quelques actes étranges? Je crois avoir montré, dans les pages qui précèdent, que, bien loin d'être incohérente, sa pensée se développe suivant une courbe assez harmonieuse et se modifie toujours suivant un ordre logique.

J'ai montré de même que, malgré ses à-coups et ses traverses multiples, sa vie est unifiée par l'idée d'une mission et qu'elle a, de ce chef, une cohérence cachée, celle-là même que Saint-Simon se plaisait à s'exagérer.

Assurément, elle fut plus heurtée qu'il n'était nécessaire pour la mission; elle aurait pu, semble-t-il, couler plus calme et plus monotone sans que la fondation du pouvoir spirituel en souffrît.

Mais ce désordre incontestable, ces heurts si imprévus, s'expliquent en grande partie et par le sentiment même de la mission et par les temps où Saint-Simon a vécu.

Comme messie, il a toujours tenu pour secondaire ce qui chez le commun des hommes constitue l'essentiel de la vie : la fortune, les honneurs, les places; non pas que, par nature, il en fût dédaigneux, mais il était persuadé qu'une fois la mission remplie, tout cela viendrait par surcroît; aussi dépensait-il sans compter quand il possédait, persuadé que la réalisation prochaine de son rêve lui rendrait au centuple ce qu'il aurait perdu[1]. A quoi bon faire des économies, s'assurer du lendemain, quand on doit être « lieutenant scientifique de Bonaparte », gagner des millions dans des concours, être défrayé de tout par le nouveau pouvoir temporel? — Et Saint-Simon s'enrichissait, se ruinait, se faisait entretenir par son domestique, quémandait ou mendiait, comme si tout cela eût été sans

1. Cf. *Œuvres complètes*, I, 73.

importance à côté de la grande œuvre pour laquelle il voulait vivre.

En même temps, mêlé à la vie sociale comme il était, il ne pouvait pas échapper au contre-coup des événements politiques et le désordre de sa vie traduit en partie celui du milieu où il vivait.

Si le duc de Saint-Simon, grand d'Espagne, possesseur de 500 000 livres de rentes, bien en cour, encadré dans un régime politique et religieux encore solide, avait eu les mêmes aventures que son petit-cousin, et fait autant de métiers que lui après avoir fait craquer tous les cadres, cette incohérence dans la vie témoignerait assurément d'une grande incohérence de la pensée et du caractère, parce qu'elle ne serait guère imputable qu'à lui seul; mais que notre Saint-Simon intelligent et actif, ruiné par la Révolution, affranchi par la philosophie de tout préjugé religieux ou politique, mêlé à la vie sociale de son temps, désireux de la comprendre et de la diriger, ait eu des revers multiples de fortune, de condition et de pensée, voilà qui n'est pas pour surprendre. Les hommes nés comme lui vers 1760 et morts en 1825 ont vécu, de par les faits, un étrange roman d'aventures, et tel qui, sous Louis XIV, eût fait un excellent commis, s'est vu obligé par la vie de jouer les Don César de Bazan ou les Ruy Blas, et a pris goût à son rôle. La Révolution avait créé des héros romantiques bien avant Victor Hugo.

La vie sociale de Saint-Simon, si heurtée et si agitée qu'elle ait été, ne témoigne donc pas autant qu'on pourrait le croire de l'incohérence de son caractère et de ses sentiments.

En revanche, sa vie privée, bien que moins connue, nous le montre comme très normal et très sain dans ses actes comme dans ses sentiments intimes.

Pendant la guerre d'Amérique, il écrit à son père des lettres pleines d'affection et de respect, où il demande avec beaucoup de soumission, à « son cher papa et ami », le pardon de ses fautes de jeunesse : « Rien dans le monde, lui dit-il, ne m'est plus cher (que votre amitié) et vous pouvez être sûr que je ne négligerai rien dorénavant pour la conserver et même pour l'augmenter [1] ». — Il se plaint également d'être trop longtemps sans nouvelles des siens et surtout de sa mère, alors malade.

Lorsqu'il s'est enrichi en trafiquant sur les biens nationaux, il recueille chez lui ses trois sœurs, puis il reste lié avec l'aînée, Adélaïde, et s'intéresse à l'avenir de son neveu Victor à qui il adresse des conseils extravagants, mais affectueux.

Nous ignorons d'où lui vint sa fille naturelle Caroline; ce que

1. Biographie Fournel, p. 5.

nous savons, c'est qu'il l'a suivie dans la vie avec beaucoup d'affection; il l'avait donnée en mariage à un honnête commerçant, M. Bouraiche, et il entretenait avec elle une correspondance très affectueuse; il lui écrit tantôt pour lui donner quelques conseils pratiques, tantôt pour lui parler de ses propres projets, et ce sont toujours, en terminant, les mêmes expressions de tendresse : « Je t'embrasse de tout cœur, ainsi que mes chers petits-enfants. Je ne t'en demande pas plus long parce que je suis bien occupé d'esprit; quant à mon cœur, il est à toi tout entier [1] ».

Nous avons vu lors de sa tentative de suicide, dans quels termes il recommande Julie à Ternaux, et combien il parait lui être attaché. Après sa mort, cette même Julie écrit à Mme Bouraiche devenue Mme Charon, des lettres très touchantes et qui témoignent de la grande affection que Saint-Simon lui inspirait. Mme Charon, elle-même, l'appelle « le meilleur des hommes et le plus aimé des pères ».

Quand Saint-Simon ne réorganisait pas le monde, c'était donc un homme comme les autres, ouvert aux émotions les plus communes et les plus vraies, très simple, presque banal à force de simplicité.

D'ailleurs, à défaut de documents directs, nous avons l'impression même des contemporains, et, si l'on écarte celle de Rodrigues, d'Halévy et des disciples directs, comme naturellement trop favorable, on peut bien retenir celle d'hommes comme Fourcy, Carnot, Stuart Mill et Comte [2].

Or, c'est Fourcy qui a fourni à Michelet les éléments du beau portrait qu'il a tracé de Saint-Simon en 1795. « C'était un bel homme, très gai, de figure ouverte et riante, avec des yeux admirables, un beau nez long, donquichottique. Il vivait au Palais-Royal et autour dans une liberté cynique de grand seigneur sans-culotte... Il était étonnamment curieux, cherchant toujours, apprenant, prodiguant ce qu'il apprenait et le transmettant aux autres [3]. »

Plus tard, après les premières publications du philosophe, le grand Carnot, exilé, entendant parler de lui, disait à son fils : « J'ai connu M. de Saint-Simon, c'est un singulier homme. Il a tort de se croire un savant, mais personne n'a des idées aussi neuves et aussi hardies [4]. »

Stuart Mill, qui le rencontra chez Say après 1814, écrit dans ses *Mémoires* : « Je me rappelle avec plaisir Saint-Simon, qui n'était pas

1. Biographie Fournel, p. 98.
2. J'emprunte ces jugements au livre déjà cité de Georges Weill.
3. *Histoire du XIXe siècle*, p. 19-20.
4. H. Carnot, *Sur le Saint-Simonisme*, p. 9.

encore devenu le fondateur d'une religion et qu'on regardait seulement comme un original de moyens [1] ».

Enfin Comte a écrit de Saint-Simon un éloge enthousiaste, dans une lettre à Valat [2], et six ans plus tard bien, qu'il soit revenu sur cet éloge et sur son admiration, il n'a jamais douté alors de la parfaite santé mentale du philosophe.

Qu'importent, après de pareils témoignages, les opinions du public, toujours disposé à traiter de fou quiconque ne vit pas selon la coutume et ne pense pas suivant les préjugés communs!

Est-ce à dire que tous les traits de caractère notés chez Saint-Simon puissent être tenus pour normaux? — Assurément non.

On ne peut en effet considérer comme tels, cette passion humanitaire qui, dès quinze ans, l'enflammait, le brûlait encore à son lit de mort, et à laquelle il sacrifia tant de choses; ou bien cet orgueil démesuré qu'il nous découvre si naïvement et qui stupéfie.

Mais si ces traits de caractère sont anormaux, en ce sens qu'ils s'écartent de la psychologie commune, ils rentrent bien cependant dans la psychologie un peu spéciale des fondateurs de religion. Un messie, de par sa nature même, ne peut pas avoir un scepticisme de dilettante ou une modestie de désabusé; il doit croire en son œuvre, croire en lui-même, avoir la foi brûlante qui crée et l'orgueil que rien n'abat.

Ainsi, le caractère messianique de Saint-Simon, qui déjà nous explique toute sa pensée et toute sa vie, nous permet encore d'expliquer ce qu'il y a d'étrange et d'anormal dans les tendances les plus profondes et les plus constantes de son âme.

Restent cependant des crises aiguës qui sont très nettement morbides, et des actes qu'il est bien difficile de ne pas qualifier d'étranges. Rappelons-nous par exemple son hallucination du Luxembourg, le mysticisme qui l'enivre au moment de ses démêlés avec Redern, la maladie compliquée d'insomnies qu'il va soigner chez Belhomme, le divorce qu'il s'impose et les démarches qu'il entreprend ensuite pour obtenir la main de Mme de Staël.

Ne faut-il pas voir ici, à défaut de folie chronique, les indices d'un tempérament de névropathe et d'une mentalité d'agité? Soit : mais ce serait une question de savoir si le tempérament névropathique, avec les accidents nerveux qui le traduisent, n'est pas une des conditions biologiques, la plus importante peut-être, de la passion messianique; et d'autre part il faudrait aussi se demander si

1. *Mes Mémoires*, trad. Cazelles; Paris, F. Alcan, 1885, 8e éd., p. 58.
2. *Lettres à M. Valat*, p. 51-53.

cette passion elle-même n'explique pas, chez Saint-Simon, la plupart des actes que nous qualifions quelquefois d'étranges.

C'est elle assurément qui le jette, éperdu d'amour et d'enthousiasme mystique, vers Redern ; qui lui inspire ses rêves extravagants de triomphe et de gloire ; c'est elle qui le pousse au divorce et l'entraîne à Coppet.

De quelque côté qu'on le prenne, Saint-Simon nous apparaît donc toujours comme un messie ; il en a l'exaltation, la foi, l'orgueil, la ténacité, le caractère névropathique. De plus, il a été un messie très intelligent, très original, véritable précurseur du siècle, en ce sens qu'il a pressenti ou formulé les grandes idées dont Auguste Comte et Renan lui-même ont vécu.

Et je veux bien que sa psychologie, ainsi présentée, ne soit pas celle de tout le monde, mais c'est justement la raison pourquoi je m'y suis intéressé.

Dr G. DUMAS.

REVUE GÉNÉRALE

SOCIOLOGIE ET SCIENCE POLITIQUE

(*Suite* [1].)

III

M. Posada était bien préparé par ses travaux et ses études antérieurs à la tâche de faire une exposition lucide des éléments de la science politique. Il a toujours cultivé simultanément la sociologie et le droit public. Tout récemment il publiait son *Traité de droit administratif* et ses *Institutions politiques des peuples hispano-américains* [2]. Il appartient, on le sait, à cette école issue de Krause et qui associe l'idéalisme politique et juridique à la science objective des faits sociaux.

Il prend position très nettement contre ceux qui veulent réduire à rien le rôle des facteurs intellectuels de la discipline sociale. Son objet est en effet de donner une notion réfléchie de la politique à ceux qui n'en ont qu'une notion empirique ; mais cette notion réfléchie doit surgir de l'étude d'une donnée objective. La politique est par définition la science de l'État. Avant d'en déterminer la mission, le pouvoir et les fonctions, elle en étudie le fondement et l'origine, les rapports avec l'individu, la nationalité, le territoire et la population. Bref, la science politique appliquée suppose une étude théorique du lien social et de la discipline sociale.

Cette science théorique a des rapports avec la sociologie tout entière, ou pour mieux dire, elle la suppose constituée. Il en résulte que dans toute la première partie de l'œuvre, l'auteur doit moins souvent donner des solutions rigoureusement scientifiques que poser

1. Voir le numéro de mars.

2. Dans cette œuvre, consacrée jusqu'ici aux constitutions du Mexique, de l'Amérique centrale et de la Colombie, l'auteur explique les variations du droit public en considérant les républiques hispano-américaines comme des sociétés coloniales en voie de développement. Il étudie les crises, inséparables jusqu'ici de ce développement, en cherchant de quelle manière s'est installée et répartie la race espagnole et quels rapports elle a entretenus avec les autres populations. Les chapitres II et III de cette œuvre présentent ainsi un intérêt sociologique très général.

des problèmes. Il demande les solutions à une méthode critique qui l'éloigne non moins de l'idéologie politique que de l'objectivisme d'un Spencer, d'un Marx ou d'un Loria. Faut-il par exemple définir les rapports de l'État et de la Nationalité? Il écartera comme étroite et incomplète aussi bien la conception anthropologique qui identifie la nation et la race que la conception idéologique qui l'identifie avec l'unité de culture. Il montre l'une et l'autre en opposition avec les faits historiques. Il la définit par quatre caractères : 1° l'habitation sur un même territoire; 2° la fusion de races distinctes avec prédominance de l'idiome de l'une d'entre elles; 3° la communauté des intérêts; 4° la communauté de conscience. Cet esprit synthétique a dicté toutes ses conclusions.

L'effort de l'auteur est de bien distinguer entre l'État et le gouvernement : le gouvernement est le système des magistratures publiques, l'État est la société même à laquelle le gouvernement étend son action. Pour définir l'État d'une manière adéquate, il ne faut pas se borner à en contempler l'aspect matériel et extérieur : on peut isoler l'État d'un certain ordre dont la justice est la fin. L'État vit pour rendre effectif un ordre juste et équitable dans les relations que soutiennent les hommes; « c'est la société constituée d'une manière permanente et organisée pour faire que le droit règne dans les relations humaines » (chap. v).

Ainsi entendu l'État ne surgit pas dans l'histoire à un moment plutôt qu'à un autre. Les sociétés humaines se montrent toujours à nous organisées politiquement sous une forme ou plus rudimentaire ou plus complexe. Dans les sociétés les plus simples et les plus pauvres s'observe une constitution plus ou moins ferme et solide attestant une direction intérieure ordonnatrice, même là où n'existe pas un gouvernement permanent et spécifique. L'État, qu'elle qu'en soit l'organisation, répond à la nécessité imposée à un groupe d'hommes de vivre sur un territoire déterminé, occupé d'une façon variable ou fixe (chap. vi).

La partie la plus originale du livre est celle où l'auteur étudie la *représentation spontanée* de l'État et par suite le rapport que l'État soutient avec l'opinion.

Composé de l'union intime d'un peuple et d'un territoire, l'État est un être vivant. C'est lui qui forme le citoyen et le pénètre de son esprit. On peut parler d'esprit public, d'hérédité sociale, de continuité politique : toutes ces expressions se rapportent à l'action indéterminée, spontanée et totale de l'État même. Mais le mode normal de l'action de l'État, c'est la *représentation*. « L'individu membre de l'État, qui contrôle un acte dans lequel se condense une détermination de la volonté collective, procède comme son représentant, car le représentant est celui qui agit pour un autre et dans le cas considéré l'individu agit pour l'État. Or comme l'État, à l'égal de toute personne sociale, manifeste concrètement son

activité par l'intermédiaire de ses représentants, on peut dire que l'État agit par représentation » (ch. VII, § 3).

De là, des conséquences juridiques qu'étudie le droit constitutionnel. Mais elles ne doivent pas nous faire considérer la représentation comme un fait artificiel. Même là où prévaut la démocratie directe, l'individu n'agit pas comme individu indépendant de l'État, mais comme représentant de l'État (chap. XV, § 5). Sous l'État officiel vit toujours l'État spontané.

La représentation peut être nécessaire, volontaire ou mixte; le type de la représentation nécessaire est le rapport qui unit l'électeur à l'État spontané. Le mandat civil nous offre le type de la représentation volontaire, car le mandat est librement donné ou accepté, librement révoqué. Le mandat du député correspond à une représentation mixte. (Disons en passant que Posada repousse énergiquement la thèse du mandat impératif.) De même que le droit du corps électoral n'est pas épuisé par la collation du mandat politique, de même le représentant n'est pas un instrument servile et mécanique aux mains de ces corps. La représentation institue en effet une véritable division du travail politique.

L'unité de l'État, le ciment qui en relie toutes les parties est « l'action totale de la communauté sociale, ou l'action qui se manifeste dans la représentation spontanée de tous les membres de la collectivité politique » (ch. XVII, § 1). La synthèse ou la résultante de cette élaboration collective et de tout le travail politique qu'elle suppose est ce qu'on appelle opinion publique. On peut donc dire que de même que la représentation est la forme de l'État, l'opinion publique est la base de son organisation (*Ibid.*).

L'opinion publique est un phénomène sociologique que l'on observe partout où il y a vie collective. Le sujet en est la conscience sociale. « Relativement à l'État, l'opinion politique publique exprime, condense et définit les tendances prédominantes dans la société et relatives à ce que l'État doit être et doit faire » (ch. XVI, § 2). C'est par elle que l'État devient actif, fonctionne et s'organise; elle est le milieu naturel le plus propre à condenser la force souveraine inhérente au peuple. En tous les temps l'historien la trouve présente et active, mais c'est dans les temps modernes surtout que son action devient manifeste. Les États modernes se forment, se transforment, s'organisent et vivent en atmosphère de publicité (chap. XVI, § 4).

Il en résulte que l'organisation de l'État est normalement subordonnée à la formation, à la manifestation et à l'empire de l'opinion publique. En elle-même l'opinion est un phénomène social naturel; elle surgit comme une force au sein de la conscience sociale par la convergence des idées et aspirations politiques individuelles, mais l'opinion a divers modes de formation et d'expression. Ou elle s'élabore d'une manière lente, tortueuse, au milieu d'agitations et de violences dangereuses, ou elle naît dans une tranquille atmosphère de publicité.

La tâche des législateurs et des hommes d'État est donc d'en préparer la formation paisible et régulière (ch. XVII, § 1). D'où la nécessité d'une éducation politique. De même que l'État fait le citoyen en lui conférant le droit de cité, il doit le préparer à la vie publique. L'enseignement public a ici son rôle : il doit faire connaître le droit constitutionnel, la morale civique, l'histoire nationale; mais il ne suffit pas à la tâche. L'éducation nationale rend nécessaire la constitution d'un milieu politique auquel le jeune homme est de bonne heure associé. On voit par là l'importance extrême d'une bonne garantie de liberté de réunion, d'association et de presse (ch. XVII.). L'association politique est notamment un moyen de culture dont on ne saurait trop apprécier la fécondité (ch. XVIII, 3).

D'ailleurs entre le citoyen et l'État officiel s'interposent les partis qui, dans l'âge présent, sont des organes nécessaires de la vie politique et sans lesquels *l'État spontané* ne se manifesterait pas. La formation du parti correspond sans doute à un fait pathologique, l'esprit de parti, sacrifice de l'intérêt général aux intérêts égoïstes du groupe. Néanmoins sans les partis il n'y aurait pas réunion des citoyens dans une même action, communauté d'idéal politique, organisation de cette action et propagande de cet idéal en vue de la pratique politique.

Le gouvernement est bien différent de l'État, de l'État officiel comme de l'État spontané. L'un embrasse l'ensemble des citoyens et est constitué par la collectivité sociale considérée dans sa vie juridique; l'autre comprend seulement une représentation spéciale et réfléchie de l'État : c'est la synthèse (El Conjunto) des magistratures publiques. La distinction du gouvernement et de l'État répond à la loi de division du travail social. La fonction du gouvernement n'implique pas nécessairement la distinction de deux classes d'hommes, l'une faite pour servir, l'autre pour commander. Le gouvernement juridique doit même mettre fin à cette opposition. Le gouvernant n'est pas un être distinct du gouverné : il est, comme ce dernier, un membre de l'État; il est soumis par sa fonction même à la constitution politique qui détermine la façon dont l'État sera représenté. Néanmoins gouverner est autre chose qu'accomplir un mandat impératif, car le gouvernement est chargé de mettre en œuvre l'art politique; il n'est pas plus l'instrument machinal de l'État qu'il n'est l'État lui-même.

Réaliser l'harmonie entre le gouvernement et l'État est l'office d'un régime vraiment représentatif dont le principe est double : 1° les magistrats n'agissent qu'à titre de représentants de la communauté; 2° les décisions qu'ils prennent comme gouvernants répondent aux exigences circonstancielles qu'impose la fin suprême de l'État, c'est-à-dire la justice. L'absence de cette harmonie est attestée par les conflits de l'opinion et du gouvernement, conflits qui peuvent avoir trois issues — ou une réforme consécutive à une libre agitation, ou une expulsion violente du gouvernement, une révolution, ou une compression violente de l'opinion par le pouvoir, un coup d'État.

Comme on le voit, l'auteur a associé constamment les vérités scientifiques et les vérités de sens commun que l'on ne méconnaît pas impunément. La thèse scientifique la plus intéressante ici est celle de la représentation spontanée de l'État. Une erreur vulgaire oppose trop souvent l'initiative privée à la vie de l'État. Le sociologue espagnol montre avec raison qu'il faut se contenter de distinguer la première de l'action exercée par l'État officiel et par les fonctions du gouvernement. Mais la mission de la science politique est de déterminer les rapports normaux : 1° entre l'État spontané et l'État officiel; 2° entre l'État et le gouvernement. D'où l'action et la réaction réciproque de l'opinion. L'auteur n'est certes pas un idéologue, mais il n'est pas de ceux qui nient l'importance des facteurs intellectuels de la vie politique, car il montre de quelle importance est la formation raisonnée et l'expression régulière de l'opinion publique et à quel point l'éducation nationale doit y contribuer.

Peut-être Posada aurait-il pu donner une plus grande autorité scientifique à sa thèse en empruntant à la statistique morale la notion de l'homme moyen. C'est l'opinion de l'homme moyen, ce sont ses traditions, ses habitudes, ses aspirations, ses tendances qui constituent l'État spontané; ce sont elles que représente normalement l'État officiel. L'excellence du suffrage universel c'est qu'il fait prévaloir, d'une façon permanente, la volonté de l'homme moyen et prévient par suite les conflits graves et durables entre le gouvernement et l'État. L'élite est dès lors obligée de songer à la culture de la foule dont autrement elle ne se sentirait point solidaire.

Si l'on objecte que la prépondérance de l'homme moyen est démentie par l'existence des partis et l'alternance de chacun d'eux au pouvoir, je répondrais qu'une étude statistisque de la répartition des suffrages montrerait que les chances électorales d'un parti sont en rapport non avec son ardeur sectaire mais avec son aptitude à discerner et à exprimer les aspirations réelles de l'homme moyen. L'existence des partis réguliers eux-mêmes, qu'il faut distinguer des sectes, provient de ce que l'homme moyen n'est pas absolument le même dans toutes les classes de la population et surtout dans toutes les régions d'un pays. En France l'homme moyen n'est pas le même en Provence et en Bretagne et l'homme moyen urbain n'est pas le même que l'homme moyen rural. La classification des partis normaux correspond à la formation territoriale de l'État et à la division du travail social qui en est inséparable. C'est même pourquoi le gouvernement des partis doit être fait de transactions répétées et pourquoi les défauts que les amis de l'absolu reprochent au régime parlementaire le recommanderaient plutôt à la sociologie objective : ce régime est fatal à la conscience des partis, mais cette conscience est socialement pathologique.

IV

M. Faguet débute par une introduction où il sépare nettement l'idéologie de la politique. Les idées naissent des faits. En d'autres termes, elles résument l'expérience de l'homme social et n'ont pas de vertu propre, sinon d'ajouter à des tendances obscures la force et l'intensité de la conscience claire. L'idée du droit aurait-elle plus de vertu? M. Faguet se montre fort sceptique à cet égard. Il faut distinguer d'après lui entre le succès d'une idée (l'idée d'égalité par exemple) et les conditions de la diffusion de cette idée. Ce n'est pas l'idée du droit qui peut servir de norme à l'action de l'État. L'État, écrit-il (p. 183), a tous les droits ou, du moins, tout se passe comme s'il les avait, car rien ne peut faire obstacle à ses prétentions. Mais l'État ne doit faire usage que des droits qui lui sont utiles. Bref, l'auteur écarte l'idéologie en confondant l'action des idées avec l'influence sociale des théoriciens politiques.

Dès lors comment constituer la science politique? M. Faguet ne nous le dit pas, mais la composition de son livre nous montre clairement le fond de sa pensée. Il faut poser quelques grands problèmes contenant tous les autres et donner à chacun d'eux une solution inductive et relative tirée de l'observation d'une société déterminée.

Si l'on néglige un problème purement historique et auquel l'auteur oppose avec raison une fin de non-recevoir (les doctrines de la Révolution française sont-elles contraires ou favorables à la propriété collective?) l'on voit que les quatre questions examinées par lui embrassent à peu près toute la politique. Le régime parlementaire doit-il être abandonné ou seulement amendé? La liberté de l'enseignement doit-elle être restreinte ou conservée? La démocratie doit-elle rester la nation armée ou devenir antimilitaire? Les Églises doivent-elles être établies légalement ou jouir seulement de la liberté sous la garantie du droit commun? L'étude de ces quatre problèmes nous conduit à examiner le rapport de l'État avec l'opinion, avec la famille, le sentiment national et le sentiment religieux. Si M. Faguet y avait joint le problème du gouvernement local, son livre contiendrait toute une politique théorique et appliquée.

Le principal intérêt de l'ouvrage réside dans la méthode que l'auteur a tenté de mettre en œuvre. Généralement, les sociologues restant silencieux ou dédaigneux, l'on ne savait appliquer à la solution de ces problèmes que l'empirisme conservateur ou l'idéologie libérale. L'on défendait par exemple le Concordat au nom de la paix religieuse ou l'on préconisait la séparation au nom de la liberté due aux consciences. Or l'auteur, qui recommande en général la solution libérale, se défend de partir jamais de l'idéologie. Il considère chaque question isolément. Il en cherche la solution dans l'observation directe des besoins de la société française, non telle qu'elle doit être ou telle qu'elle deviendra, mais telle qu'elle est.

Une telle méthode est séduisante et peut épargner à la politique de grandes erreurs, mais à une condition, c'est que les besoins sociaux soient étudiés objectivement et non pas *sentis* à travers les préjugés d'une classe égoïste ou les passions d'un parti borné.

L'observation directe en politique est facilement égarée par les illusions de l'interprétation individuelle; à plus forte raison trompe-t-elle celui qui néglige l'étude du droit public et lui préfère ses impressions d'homme de parti.

Un sociologue veut-il apprécier les conditions faites au régime parlementaire en France? Il doit évidemment se livrer à une double étude historique et comparative. Il étudiera d'abord le fonctionnement des assemblées depuis la Révolution française jusqu'à la fin du XIXe siècle; il cherchera si les défauts qui leur sont inhérents se sont aggravés ou atténués; si leur double fonction, perfectionner la législation, contrôler l'administration, tend à être plus complètement ou plus imparfaitement remplie. Il fera ensuite l'historique du corps électoral, cherchera s'il a gagné ou perdu en indépendance, en discernement, en civisme conscient, travaillera à dégager la loi de ses variations, voudra savoir comment se fait l'initiation de l'électeur à la vie publique, à l'activité électorale dans la commune, l'Église, l'association libre. Puis il comparera le fonctionnement du régime des assemblées dans les différents pays civilisés; en notera les rapports avec l'activité économique, le crédit, le commerce extérieur, la colonisation, les relations belliqueuses ou pacifiques. Alors seulement il pourra hasarder une appréciation des relations que soutient ce régime avec les besoins de la société française actuelle. M. Faguet ne comprend pas sa tâche ainsi. Il commence par nous donner du régime parlementaire une définition entièrement arbitraire [1]; une définition qui met de côté non seulement la Restauration et le régime de Juillet, mais l'Angleterre, la Hongrie, la Hollande, la Belgique, bref les monarchies constitutionnelles les plus classiques. Ce régime politique ainsi isolé de la civilisation générale est facilement présenté comme une anomalie dont dont on décrit surtout les vices, dont on oublie les services et que l'on tolère tout au plus comme un mal nécessaire.

Est-ce à la question du droit d'enseigner que l'on tente d'appliquer la méthode sociologique? L'on ne séparera pas ce problème de l'histoire même de l'école et de l'université dans la société moderne. En France surtout, l'on verra les transformations de l'école obéir à une double loi. La première est l'élimination de la tutelle théologique; la seconde est l'extension de la culture à des couches populaires de plus en plus profondes. Les deux tendances, longtemps séparées, se réunissent enfin dans la laïcisation de l'école populaire, un fait social qui fait époque. Il en résulte qu'au point de départ est le monopole absolu

1. Qu'est-ce en effet que le gouvernement parlementaire? C'est le gouvernement du pays représenté par des délégués. (*Problèmes politiques*, page 1.)

d'une Église et que la transformation requiert l'intervention toujours plus directe de l'État dans l'enseignement. L'émancipation intellectuelle de l'enseignement étant identique à l'élimination des influences théologiques, liberté signifie sécularisation. Le seul enseignement libre est l'enseignement public et toute concurrence ecclésiastique à l'enseignement public est un échec à la liberté d'examen, la seule qui importe. La question de la liberté d'enseignement reçoit donc ainsi la solution la plus simple. Le particulier a droit à la liberté d'écrire, d'imprimer, de parler, de réunir autour de lui un auditoire : cela suffit à garantir la science, la philosophie, la critique contre les empiétements possibles d'une doctrine officielle. Le père de famille pourra également instruire ses enfants ou les faire instruire dans son domicile ou celui d'un autre père de famille. Mais aucune Église n'opposera aux écoles publiques ses écoles propres, si ce n'est dans la mesure où elle doit former ses ministres : elle enseignera sa théologie, mais rien de plus.

M. Faguet procède autrement. Il emprunte sa notion de la liberté d'enseignement au parti théocratique. Est libre selon lui l'enseignement que l'État n'organise pas, ne rétribue pas. Bref, l'enseignement libre c'est par excellence l'enseignement d'un clergé. Dès lors, en quel temps a régné en France la vraie liberté d'enseignement? Dans la période qui va de la révocation de l'Édit de Nantes à la Révolution, alors que les ordonnances de 1659, 1694, 1698, 1724 conféraient un monopole aux Petites-Écoles, prescrivaient l'exacte fréquentation des écoles provinciales et interdisaient les écoles buissonnières, alors que le grand chantre de la cathédrale conférait seul l'autorisation aux instituteurs et que les dissidents religieux étaient exclus de toutes les universités.

Connaissant la méthode de M. Faguet, s'il est permis de s'exprimer ainsi, nous pouvons deviner ses conclusions. Le régime parlementaire ne vaut pas notre ancien régime politique et est une imitation, une importation anglaise (p. 105, 106). Nous devons le conserver néanmoins, parce que la publicité des décisions gouvernementales est devenue un besoin et parce que le loyalisme, l'attachement à un régime patriarcal, a disparu. Nous devons amender ce régime en rendant le président plus indépendant du parlement, en élargissant le collège qui l'élit par une adjonction de fonctionnaires (p. 63). La démocratie doit rester la nation armée parce que cesser prématurément d'être militaire serait pour elle un suicide, parce que l'armée est antiploutocratique, égalitaire et qu'elle comprime l'individualisme (p. 129 et suiv.). Nous devons respecter la liberté de l'enseignement parce qu'un enseignement imposé aux pères de famille n'a aucune valeur éducative, la famille étant l'unique milieu éducatif concevable. Ajoutons que l'enseignement public est distribué par des niais ignorants, qu'il prépare au pays des socialistes attendant tout de l'État (p. 221) et qu'il doit ses principaux progrès à l'imitation des Jésuites (p. 231). Nous devons

renoncer au régime concordataire parce que ce régime affaiblit la vitalité des Églises, tandis que la liberté donne à la société religieuse son maximum d'expansion au grand profit des sentiments altruistes. Les catholiques doivent d'ailleurs tenir grand compte du succès (?) que le régime de la séparation a assuré à leur Église aux États-Unis.

Il nous semble que M. Faguet, ennemi seulement à l'en croire de l'égalitarisme aveugle, est au fond un adversaire décidé du principe de l'inviolabilité personnelle et c'est pour le vaincre qu'il préconise les solutions pseudo-libérales au profit des courants d'opinion, des traditions de famille et des influences ecclésiastiques ou militaires. Nous pensons comme lui en un sens que la liberté est plus favorable à l'altruisme qu'à l'égoïsme. Mais nous nous séparons de lui sur un point dont l'importance est capitale.

M. Faguet croit que toutes les formes de l'altruisme sont solidaires. De même qu'un gouvernement libre n'a rien à craindre de l'armée nationale s'il est vraiment national lui-même (p. 121), de même le patriotisme n'a rien à craindre de la puissance de l'Église. « Dans un pays qui est patriote, dites : « Aimez toutes les formes d'association et « soyez libres à les aimer, à les soutenir, à les défendre » : les citoyens les aimeront et les rapporteront à la patrie comme à leur dernière fin. C'est même ici le critérium et la pierre de touche. On voit qu'un pays baisse comme patriotisme quand les petites patries (qui y existent toujours sous une forme ou sous une autre) d'une part commencent à être préférées à la grande et aussi baissent et languissent elles-mêmes. Car ces choses ne sont pas contraires, elles sont connexes : c'est du même sentiment, du même mouvement de son être intime qu'un citoyen se dévoue ou au moins s'applique à son association particulière et à la grande communauté. Ces deux efforts dérivent du même besoin, celui de sortir de soi-même et de s'attacher à une œuvre qui nous dépasse et nous survit. Quand le patriotisme baisse, d'abord l'individu s'attache à son association particulière, plus étroite et plus voisine de lui; il commence à se ramener à soi. Et puis après avoir semblé aimer très fort sa petite patrie au point de la préférer à l'autre, il l'abandonne elle-même et il en arrive à n'aimer plus que soi » (pp. 312-313).

Ce sont là des théorèmes de psychologie sociale fort révocables en doute. M. Faguet voit dans le patriotisme un étalon de tous les sentiments altruistes, mais c'est une hypothèse toute gratuite. Les grandes religions universelles ont fait partout table rase des vieilles traditions patriotiques associées aux croyances locales. Faut-il citer la réponse d'Origène à Celse? Faut-il rappeler la *Cité de Dieu*? L'homme du moyen âge, le catholique véritable aurait-il compris que l'Église universelle fût pour lui une « petite patrie » dans la grande [1]? Le musulman

1. Dans une réunion tenue à Vienne en 1849 les prélats autrichiens s'étaient énergiquement prononcés contre le mouvement des nationalités. Ils avaient

ne se sent-il pas lié à l'Islam beaucoup plus qu'à une patrie que la plupart du temps il ne possède pas? Le Chinois n'est-il pas plus lié à son clan, à son village, à sa ghilde qu'à l'empire? Que dire de l'Indou, bouddhiste ou brahmaniste? En vérité, il est exceptionnel que le sentiment social prenne spontanément la forme du patriotisme. Ce dernier sentiment n'est fort que s'il est enraciné dans un grand intérêt collectif, l'intérêt que tous ont à conserver un territoire bien approprié à la division du travail. C'est pour les rhéteurs seulement que le patriotisme moderne, l'attachement au territoire national ressemble à celui du Grec ou du zélote juif, patriotisme qui, comme le nationalisme de nos aimables contemporains, était moins l'altruisme que la xénophobie, la haine sacrée des Impurs. — Mais à vrai dire, aux yeux de M. Faguet le patriotisme se confond avec le militarisme. La thèse sociologique devient dès lors beaucoup plus claire. « La Patrie c'est l'armée ; l'armée c'est la Patrie elle-même » (p. 115). D'un côté il plaide pour le libéralisme intégral, c'est-à-dire pour le régime parlementaire et pour la neutralité complète de l'État, de l'autre il veut l'individu asservi aux trois formes primitives de l'altruisme, l'altruisme domestique, l'altruisme militaire, l'altruisme confessionnel. Nous touchons ici du doigt le vice de la thèse.

On peut repousser le libéralisme comme un dissolvant du lien social, mais l'on n'en peut contester la condition essentielle. Le libéralisme n'est pas la négation de toute discipline sociale, mais c'est le culte, l'estime de la discipline sociale volontaire et réfléchie. M. Faguet l'a d'ailleurs admirablement montré quand il a étudié le libéralisme religieux des Américains (p. 289). Mais une discipline sociale volontaire n'est pas possible sans une certaine éducation donnée dès l'enfance au caractère. Il faut sans doute que le futur citoyen apprenne à obéir à des règles sociales, mais il faut aussi qu'il apprenne à se décider, à vouloir par lui-même. Il faut qu'il sache obliger la société à compter avec lui. Or quelles institutrices M. Faguet lui donne-t-il? La famille, l'armée, l'Église. Que lui apprend la famille? A obéir sans grande discussion. Que lui apprend l'armée? A obéir comme un instrument inconscient. Que lui apprend l'Église (j'entends celle à qui M. Faguet, grand contempteur du protestantisme [1], réserve visiblement ses préférences)? Non seulement à obéir, mais à haïr l'autonomie de la volonté, à considérer comme le plus grand des maux le jugement personnel, à identifier la conscience individuelle avec l'hérésie. A des hommes ainsi formés il ne faut pas demander de mettre en pratique le régime parlementaire, car il réclame des caractères et des esprits préparés au contrôle, à la discussion, à la discipline volontaire.

Pour résoudre sans contradictions les problèmes politiques relatifs

déclaré « qu'elles étaient un reste de paganisme, que la différence des langues était une conséquence du péché et de la chute de l'homme ». (Léger, *Histoire de l'Autriche-Hongrie*, p. 537.)

1. Voir les jugements sur Calvin (pages 235 et 237).

au libéralisme, il faut savoir en quelle mesure l'altruisme est compatible avec le culte de l'énergie personnelle et avec la discipline volontaire. M. Faguet, par excès d'empirisme, a passé à côté du problème. Heureusement nous le trouvons traité de main de maître par M. Boutmy.

V

Le livre de M. Boutmy mériterait d'être étudié à un autre point de vue que celui qui nous occupe. C'est en effet une contribution importante à la psychologie ethnographique. Cependant l'auteur ne l'a pas intitulé sans raison « Essai d'une psychologie politique du peuple anglais ». Il admet implicitement qu'un peuple, constituant un tout politique, a sa psychologie et que cette psychologie peut seule rendre compte de ses institutions. Nous pouvons donc étudier cette œuvre au point de vue psycho-sociologique qui, croyons-nous, est le plus vrai.

L'idée directrice de l'auteur est qu'il y a dans toute la vie privée et publique de l'Angleterre un culte conscient ou inconscient de l'énergie physique et morale. L'Anglais, loin d'être platement utilitaire, aime pour elles-mêmes l'action et l'endurance. « Lutter contre quelque chose, endurer quelque chose et ne pas céder », est un plaisir silencieux qu'il a fini par mettre au-dessus des autres (p. 23). Voilà le fait capital dont M. Boutmy étudie à la fois les facteurs et les effets sociaux ou politiques.

Les facteurs sont physiques, économiques et religieux. L'originalité de l'auteur est de ne pas considérer la race comme un facteur physique propre, mais de n'y voir qu'un résultat de l'adaptation au milieu géographique. « Ces caractères que nous comprenons dans l'idée vague de race sont au fond l'effet des milieux physiques successifs traversés par les migrations et aussi des circonstances fortuites que les hommes y ont rencontrées. La fertilité du sol, la forme des continents, la qualité de la lumière, le voisinage des tribus belliqueuses ou d'une nation policée, etc., voilà apparemment les causes qui ont amené le peuple au degré de développement exprimé par ces caractères. Ces causes ont agi avec d'autant plus d'intensité que l'homme était plus neuf ; la fraicheur de sa sensibilité, la souplesse de son organisme le rendaient aisément pénétrable. Les sensations du dehors ne rencontraient pas encore en lui une masse ample et durcie d'habitudes acquises capables de résister à la pression et de se refuser à l'empreinte. Le climat et les autres agents matériels ont donc façonné souverainement la nature humaine » (2e partie, ch. I, p. 81).

Or le milieu physique astreint l'Anglais au déploiement de l'énergie volontaire. L'Angleterre est un pays du Nord, où l'organisme sent de grands besoins et subit de grandes souffrances s'il ne peut les satisfaire. Mais par opposition à d'autres pays du Nord, à la Russie par exemple, c'est un pays naturellement riche et où la satisfaction libé-

rale est promise à l'effort persévérant. « On voit que la nature extérieure a été pour la nation anglaise une école d'initiative, d'activité, de prévoyance, de *self-control*. Comme il arrive toujours, ces vertus ont fini par se dégager et se poser indépendamment des raisons de conservation et d'utilité qui les avaient suscitées » (p. 9).

Le sol a réagi sur la race. Le pirate saxon ou scandinave a bien vite perdu ses habitudes errantes. La civilisation anglaise a d'abord été et est toujours restée celle d'un peuple tout agricole. « On ne peut trop s'étonner de la gaucherie et de l'incuriosité qui accompagnait leurs premières tentatives en haute mer. On n'y sent pas plus l'atavisme de pirates exercés que la conscience d'un grand rôle à venir » (p. 109). Le commerce de l'Angleterre est longtemps entre les mains des Allemands de la Hanse. L'Angleterre est loin d'être la première nation riveraine de l'Atlantique qui mette à profit les grandes découvertes maritimes. C'est après le traité d'Utrecht que se forme « une race composée de hardis marins, de colons intrépides, de marchands âpres au gain, honnêtes dans le trafic parce que la bonne foi est la condition du commerce, malhonnêtes en toute autre chose » (p. 117). — Au XVIIIe siècle seulement a lieu la révolution industrielle. « Il n'y avait en 1685 que quatre villes, en dehors de Londres, qui eussent plus de 10 000 habitants : Bristol, Exeter, Norwich, York, appartenant toutes au Sud ou à l'Est du territoire anglais. C'est au contraire dans le Centre et au Nord que vinrent se grouper les nouveaux essaims, dans des villes jusque-là innommées ou dans des centres nouveaux : Birmingham, Manchester, Liverpool — pour ne citer que les trois plus grandes agglomérations urbaines — deviennent le siège d'une vie intense, d'un travail mené coude à coude, de communications continuelles entre les hommes » (p. 131). Une nouvelle Angleterre s'est donc formée au XVIIIe siècle, mais le caractère national était déjà créé! Or il s'était formé dans la conquête du sol, dans une activité agricole rémunératrice, mais difficile.

Vient enfin le facteur religieux. L'Angleterre est devenue protestante, non pas comme l'Allemagne par goût du mysticisme, de la libre critique et de la spéculation, mais parce que le protestantisme est la religion du contrôle personnel et donne une règle à la volonté sans la briser. « Pour les Anglais la théologie n'est pas un objet de contemplation, de haute spéculation. Ils y devinent une source inépuisable de force; ils y démêlent un lien qui unit les efforts et assurent l'efficacité de l'action en commun. C'est surtout un point d'appui qu'ils y cherchent » (p. 381). L'auteur n'est pas dupe de la puissance apparente de l'église anglicane; il répète à maintes reprises que l'âme de l'Angleterre est dans les sectes dissidentes, méthodistes, presbytériens, baptistes. « Les wesleyens et les baptistes sont des sectes relativement petites en Angleterre : ce sont en réalité des communautés immenses, dont on ne mesure la grandeur que quand elles convoquent à Londres les adhérents de leurs délégués dans le monde entier. Il faut

bien les reconnaitre alors pour une race spéciale qui, née de la Réforme, a pris à son compte l'œuvre de la colonisation et l'a fait réussir là où échouaient à la même époque, sur le même territoire, les Français et les Espagnols » (p. 129). Wesley a été un réformateur incomparable. Il comprit et affirma que « ce n'est pas l'orthodoxie qui peut transformer l'être moral, c'est l'être moral transformé qui fait la valeur de l'orthodoxie » (p. 125). L'auteur note « le changement que cette conception sérieuse, cette perspective à fond de la vie ont opéré même chez ceux qui ne les partageaient pas. Les classes supérieures ont changé de ton au contact de la gravité wesleyenne... La réforme de Wesley a créé une nouvelle race d'hommes, très différente à coup sûr de celle qu'avaient connue un Bolingbroke et un Fielding » (p. 129).

Quels sont les effets politiques de ce culte, de l'énergie volontaire? L'auteur ne manque pas de nous rappeler combien est forte la famille anglo-saxonne si bien étudiée par l'école de Le Play. De plus il s'attache à montrer, contrairement aux préjugés accrédités en France, que l'État anglais a une compétence beaucoup moins limitée que celle de l'État français : « Rien ne serait plus faux que de concevoir l'individu comme puissant et armé, l'État comme faible et incertain de son droit; il faut les considérer tous deux comme ayant une égale conscience de leur force, de leur compétence et de leur vocation » (V[e] partie, chap. II, p. 383). L'idée d'un droit individuel opposable à l'État n'existe pas. « Il n'y a pas de province exactement délimitée qui appartienne théoriquement aux seuls particuliers et dont l'accès soit en principe interdit à l'État. Cela tient à ce qu'aucune liberté n'a, en Angleterre, le caractère et le prestige d'une loi abstraite et supérieure » (p. 391).

En fait l'État a montré sa toute-puissance dans ses rapports avec la liberté du domicile, la propriété, l'Église. Considère-t-on la loi sur les maladies contagieuses : « On est obligé de reconnaître ici dans des circonstances qui peuvent être qualifiées d'ordinaires, l'application d'un pouvoir de contrainte exorbitant dont rien de ce qui existe en France ne peut nous donner l'idée » (p. 397).

Néanmoins « l'action de l'État est habituellement restreinte, parce que l'activité de l'individu est en fait très empressée, très énergique et très étendue et parce que l'entretien des qualités d'initiative et de la persévérance de chaque citoyen est estimé le plus essentiel des biens publics, en sorte que la raison d'État elle-même conseille au pouvoir de s'abstenir le plus possible afin de laisser le champ libre aux efforts privés » (p. 393).

C'est encore ce culte de l'énergie qui assure la vie des partis parlementaires. « Il n'y a presque pas de neutres en Angleterre. Chacun est sur les rôles d'un parti, c'est que chacun trouve là un cadre d'activité tout fait » (p. 221). — Les partis n'ont pas de doctrines absolues. « Entre les whigs et les torys, un échange complet de doctrines a pu se faire en un siècle sans qu'ils aient échangé leurs noms » (p. 222).

— Cependant le parti a son idéal, l'homme qui incarne le type le plus complet de l'énergie politique. L'*androlâtrie*, voilà le lien vivant des partis politiques anglais; c'est elle qui garantit l'Angleterre contre certains risques du régime parlementaire. Tout homme d'Etat dispose en Angleterre d'un large crédit d'inconséquence et d'inconstance, à la seule condition que ses changements d'opinion n'aient pas le caractère d'une défaillance de la volonté et d'un abandon de soi-même. Cette dernière est la seule que le pays ne passe point à ceux qu'il a mis une fois hors de pair » (p. 232).

M. Boutmy a montré que les facteurs volontaires de la discipline sociale ne sont pas nécessairement en contradiction avec les facteurs involontaires. L'action du milieu physique sur l'homme n'annule pas nécessairement sa volonté. Il n'est même pas besoin, pour faire de l'homme un être actif, que, selon le mot de Kant, la nature le traite en marâtre, il suffit que, l'homme ne puisse s'adapter au milieu que par l'effort volontaire et la tension de l'intelligence. Or c'est là moins un cas exceptionnel qu'un fait général dans toutes les régions tempérées [1].

De même M. Boutmy a fort bien montré que la religion n'est pas toujours un facteur de l'obéissance passive. Elle peut parfois former la conscience personnelle, le caractère, aux dépens d'une socialité tout automatique. M. Boutmy a même prouvé cette thèse plus complètement peut-être qu'il ne le voulait. Le méthodisme, dit-il, est, beaucoup plus que l'anglicanisme traditionnel, la religion vivante de l'Angleterre. D'un autre côté il reconnaît que c'est chez les Celtes du pays de Galles que le méthodisme wesleyen a jeté les plus profondes racines et les Gallois seraient devenus wesleyens surtout par opposition à l'Angleterre. N'est-ce pas la preuve que le Celte et le Saxon peuvent vivre de la même vie religieuse, que pour l'un et pour l'autre le christianisme peut être une règle autonome de la volonté, une méthode pour développer la vie de l'homme intérieur? Un rapprochement historique achève de mettre ici en déroute la théorie qui identifie la conscience religieuse et la conscience de la race. Le piétisme de Spener ressembla beaucoup au méthodisme de Wesley. C'était chez

1. C'est la conclusion que Bastian tirait de ses nombreuses études ethnologiques. « Die Centren der Cultur liegen in den gemässigtea klimaten (horizontal oder vertical gegeben) denn während im Norden den Menschengeist eine übermächtig harte und strenge Natur erdrückt, die zwar, weil für die Noth um's heben zür Thähigkeit stachelnd, so mancherlei Geschichlichkeiten entwickelt, doch damit daun auch die vorhandenen Tähigkeiten voll absorbirt, während im Süden (wo die Natur den Tisch deckt und auch die Hausgeräthe tischlert auf den Baumen) die Unthätigkeit in melancholisches Hinbrüten versinken lässt, bietet die gemässigte Natur, nebem dem Reiz zür Arbeit die Möglichkeit durch diese die Femdlichkeit zù uberwinden, so dass jetz ein ruhiger Genuss des erworbenen contreten Kann und die Musse zur Verschönerung des ideal Geschaffenen, für Kunst und Wissenschaft. » (Adolf Bastian, *Grundzüge der* Ethnologie, I, p. 16.)

le réformateur allemand le même effort pour faire descendre la religion dans la vie morale sans toucher à l'orthodoxie luthérienne. Spener était alsacien ; néanmoins il eut surtout ses adeptes dans l'Allemagne du Nord, en pleine race saxonne. Or ni les Prussiens, ni les Hanovriens, ni les Saxons ne tirèrent du piétisme les leçons d'énergie que les Celtes de la Grande-Bretagne surent trouver dans le méthodisme.

Le dernier enseignement du livre de M. Boutmy est que l'énergie individuelle, par suite la discipline volontaire, peut devenir un idéal poursuivi consciemment ou inconsciemment par tout un peuple. Sans doute M. Boutmy répète volontiers que l'Anglais moyen forme difficilement des idées abstraites et ne les prend jamais pour guides. Il rattache le culte populaire de l'énergie physique et morale au besoin de dépenser un excès de vigueur. Mais en même temps il nous peint l'intensité de la vie intérieure et le travail constant de l'activité subjective, en un mot le développement de la réflexion. Il note aussi comme un trait de caractère national l'amour du silence qui, d'après Carlyle, les met en rapport et en harmonie avec ce que la langue n'exprime pas, « congruity with the unuttered » (p. 199). Mais qu'est-ce donc que l'idée sinon le résultat et le terme d'un travail de réflexion qui seul lui donne un sens et une valeur? L'aptitude à la réflexion ne mesure-t-elle pas l'aptitude à former les idées? Ou faut-il mesurer l'activité mentale d'un peuple ou d'un homme au nombre de mots abstraits qu'il emploie sans les comprendre? Si la pensée est l'activité réfléchie et non le psittacisme, le peuple anglais doit être considéré comme l'un de ceux où le facteur intellectuel concourt le plus à former la discipline sociale. La nature de sa religiosité en est la preuve.

Mais le culte de l'énergie morale et le développement de la vie intérieure et subjective n'affectent-ils pas profondément la sociabilité chez l'Anglais? M. Boutmy le peint comme peu altruiste. La compagnie d'autrui n'est pas un besoin pour lui. Il est volontiers silencieux et solitaire. Autant il donne facilement son temps et son activité à une association et aux affaires publiques, autant il tient peu de compte du « milieu social » et est peu soucieux de ménager la sensibilité d'autrui. De là sa rudesse; de là aussi sa franchise et son respect de la sincérité. L'individu s'est développé chez lui non aux dépens de l'association, mais aux dépens de l'homme social.

Il nous semble que M. Boutmy n'a pas fait suffisamment la lumière sur ce dernier point. Qu'est-ce que l'homme social? Serait-ce donc le bavard? Serait-ce encore l'homme qui règle toujours son jugement ou ses sentiments sur ceux d'autrui? — M. Boutmy nous montre à quel point l'Anglais est traditionnaliste, même quand il lutte pour l'innovation. Mais peut-on être à la fois traditionnaliste et indifférent au milieu social? La vérité est qu'en nous peignant l'Anglais, l'auteur nous a fait le portrait d'une sociabilité active en contraste avec la socialité passive de tant d'autres peuples. L'Anglais repousse la promiscuité, l'intrusion indiscrète de la société dans la vie intérieure du

Moi, mais il excelle à faire vivre l'association. M. Boutmy réussit à merveille à faire comprendre pourquoi il est d'autant meilleur sociétaire qu'il est moins sociable au sens mondain du mot. « C'est que se réunir pour converser sans but et pour agir à une certaine fin, sont deux choses très différentes et, en un sens, opposées. L'homme qui jouit de son propre effort éprouve un plaisir calme et plein à se sentir mêlé à une puissante action collective. D'autres, plus indolents, ont besoin, pour avoir leur compte, d'isoler, de rendre distincte et de glorifier à part une activité qui leur coûte. Pour le premier cette récompense est un surcroît; il s'en passe aisément. Ouvrier inconnu, il est heureux par cela seul qu'il travaille utilement à son rang » (p. 170).

VI

Quelle est la nature de la discipline sociale? En quelle mesure dépend-elle de l'activité intellectuelle et est-elle compatible avec l'énergie du caractère personnel? Telle est la question aujourd'hui posée à la science politique.

La sociologie est une science objective : elle doit donc en principe écarter les explications idéologiques. Puisque les rapports sociaux ne sont pas des constructions artificielles, aucune théorie sociale ou politique ne peut jamais leur être attribuée pour origine. Les sociétés composées sont les seules dont les membres prennent les faits sociaux pour objet de pensée. Cependant il est bien certain que la constitution d'une société complexe n'est jamais une théorie réalisée dans les faits, car une telle société est sortie d'une société simple qui y persiste à l'état de survivance. Or la société simple est une création instinctive.

Mais en même temps que l'on écarte de la sociologie toute explication idéologique, prétendra-t-on que l'activité mentale ne doit pas être comptée parmi les facteurs sociaux? La question change alors entièrement d'aspect.

L'historien croit voir les institutions changer *pari passu* avec les croyances. Or quoi que l'on pense des rapports de la croyance et de la connaissance, il est bien certain qu'il n'y a pas de croyance sans facteur intellectuel. La croyance religieuse, par exemple, qui est comme la synthèse de toutes les autres, paraît se transformer avec la connaissance. Les psychologues nous apprennent que chez l'espèce comme chez l'individu le mythe se dessèche quand l'idée abstraite se forme [1]. C'est au sociologue à nous prouver que toutes ces connexions historiques sont illusoires.

Il ne pourra le faire qu'en adoptant résolûment le déterminisme économique. C'est pourquoi l'appréciation de cette hypothèse domine toute la science politique contemporaine.

1. Ribot, *Essai sur l'imagination créatrice*, 2e partie, ch. III et V (Paris, F. Alcan).

Le déterminisme économique, l'économisme historique doit-il être considéré désormais comme le principe heuristique de la sociologie objective?

Remarquons-le, cette hypothèse serait-elle fondée, les adversaires de la politique libérale, de la politique qui réduit le gouvernement à un mandat révocable, n'y pourraient trouver aucun point d'appui. Sans doute la valeur du libéralisme serait toute relative. Mais une certaine structure économique étant donnée, la division complexe du travail par exemple, la démocratie libérale en résulterait tout aussi naturellement que la république esclavagiste, la monarchie féodale, la monarchie administrative ont pu résulter d'autres constitutions économiques plus simples.

Allons plus loin. L'histoire et la géographie sociale permettraient de formuler une loi générale. C'est que 1° les peuples subordonnent d'autant plus étroitement la fonction gouvernementale à l'activité économique qu'ils doivent perfectionner davantage la division du travail, et 2° la division du travail doit être d'autant plus perfectionnée que la productivité spontanée du sol est ou devient moindre. Bref le progrès économique et politique serait en raison inverse des dons gratuits de la terre à l'homme.

Le déterminisme économique offrirait donc une base à la science politique. Mais satisfait-il vraiment l'esprit du sociologue?

La sociologie a pour objet propre la *discipline sociale*. Elle en cherche l'unité et les variations; elle en étudie les rapports avec la division du travail et avec l'unisson psychologique. Or en quelle mesure l'hypothèse du déterminisme économique pourrait-elle devenir ici un principe d'explication? Sans aucun doute le sociologue voit la discipline sociale varier corrélativement à l'organisation du travail, mais s'il étudie cette corrélation en historien, il voit ces deux ordres de faits se déterminer réciproquement. Il n'est pas douteux, par exemple, que la discipline sociale ne règle la consommation et par elle l'ensemble de l'activité économique.

Admettons encore une fois que cette réciprocité soit illusoire : il reste à l'économiste à nous expliquer la genèse de la discipline. Deux hypothèses seulement nous paraissent possibles. Ou bien l'on estimera que la discipline, l'ensemble des croyances, des mœurs et des institutions est une création tout artificielle, ou bien l'on admettra que l'activité économique détermine la structure de la famille et la formation d'un caractère ethnique moyen et que, ces deux assises étant données, le système entier des mœurs et des institutions d'un peuple est expliqué.

La première hypothèse est celle de M. Loria. Il n'en est pas de plus difficile à concevoir. Que les institutions politiques soient en partie artificielles, soit. Mais les institutions domestiques? Mais les mœurs? Mais les croyances? Accepter une telle explication serait revenir aux théories les plus surannées sur le droit, les mœurs et la religion.

La deuxième hypothèse, à laquelle se rattachent de plus en plus les disciples indépendants de Le Play, tels que M. Demolins [1], soulève moins de difficultés. De la nature du travail effectué dépend en grande partie le caractère moyen d'une population. Un peuple de marins n'aura pas le même caractère qu'un peuple de bergers et réagira autrement sur les institutions politiques. Mais ceci n'explique pas comment se crée l'autorité elle-même. La solution donnée à ce problème par l'école de la *Science sociale*, c'est la théorie patriarcale qui a rendu longtemps les plus grands services à l'investigation sociologique, mais que la sociologie génétique a dû finalement abandonner. La discipline domestique ne contient pas la discipline sociale tout entière ; elle est en effet solidaire, inséparable d'une organisation sociale définie. Le droit domestique suppose un droit pénal, au moins diffus et par suite un système de croyances. Il est acquis à la sociologie que le pouvoir du père n'est pas l'origine de l'autorité.

Il faut donc corriger l'hypothèse du déterminisme économique et reconnaître que la discipline sociale a pour facteurs des états émotionnels et intellectuels soumis à la loi de l'unisson psychologique.

VII

Résulte-t-il de là que l'altruisme ou l'absorption plus ou moins complète de la conscience individuelle par la conscience collective doive être le critère unique de la politique ? Sans la loi de l'unisson psychologique la genèse de l'autorité ne s'expliquerait pas. S'ensuit-il que le fait originel soit le fait normal ? Le type de l'ordre dans les sociétés les plus hautes est-il donné par l'organisation des communautés les plus simples ? Rien ne le prouve et cependant l'adoption tacite de cette conclusion est le secret de l'aversion témoignée en France par les sociologues de l'école de Comte à toutes les institutions libérales. Sauf la glorieuse exception de Littré on les a toujours vus obscurcir ou discréditer les notions essentielles telles que la séparation des pouvoirs, la responsabilité des ministres, l'assimilation du mandat politique au mandat civil et même la neutralité religieuse de l'État.

On ne peut en effet conserver aucune confiance en un régime libéral si l'on prend l'altruisme comme critère exclusif de la normalité des institutions politiques. Pour la politique tirée de l'altruisme, le mal c'est le déploiement de l'énergie personnelle. La source du mal c'est une éducation sociale qui met en relief le caractère. Les politiques altruistes se sont aisément rendu compte que chez les nations très anciennement libres la volonté personnelle devient l'objet d'un culte véritable. L'éducation sociale du caractère y est donc mise au même

1. Voir notamment le dernier ouvrage de cet auteur : *Comment la route crée le type social* (Paris, Didot, 1901).

rang que l'éducation du cœur et de l'intelligence. Evanouie dès lors la chimère de l'absolue socialité ! De là provient la haine inexpiable que l'école « altruiste » a vouée aux peuples anglo-saxons et scandinaves ainsi qu'au type politique qu'ils ont créé. De là aussi l'attitude partiale de cette école entre le protestantisme et le catholicisme. Le protestantisme pourra ouvrir aussi largement qu'il le voudra la porte à l'examen scientifique et à la méthode historique : son crime aux yeux des comtistes sera toujours de former des caractères personnels. On pardonnera au contraire au catholicisme son immutabilité, les solutions *ne varietur* qu'il oppose à l'histoire, car il est par excellence une école de *socialité*, c'est-à-dire d'obéissance.

Les conditions qui favorisent l'épanouissement du caractère personnel sont-elles socialement pathologiques ? Tel est donc le premier problème posé à la science politique.

Acceptons un instant la solution affirmative. Les faits nous proposent aussitôt une énigme insoluble. Les sociétés qui, loin de redouter la formation du caractère personnel chez leurs membres, ont, consciemment ou non, ordonné peu à peu leur discipline sociale en vue de l'assurer, sont celles qui présentent les signes les plus manifestes non pas seulement de la prospérité matérielle et de la culture intellectuelle, mais de la santé sociale. Qu'on refuse si l'on veut sa sympathie aux Anglais et aux peuples qui leur ressemblent, Américains, Hollandais, Scandinaves, Suisses ; l'on ne saurait nier que la société britannique soit celle qui a su assurer chez elle le plus complet développement social en économisant le plus les crises révolutionnaires, et qu'elle soit aussi la moins éprouvée par la criminalité. (Ces deux phénomènes sociaux sont d'ailleurs connexes.)

Il nous semble que les études psychologiques, qui selon une profonde observation de M. Espinas contiennent toute une sociologie à l'état d'ébauche, rendent suffisamment compte de cette correspondance entre la santé sociale et l'affaiblissement apparent de la socialité. Elles nous montrent que les états psychologiques collectifs sont toujours instinctifs à quelque degré, tandis que l'évolution psychologique se fait dans le sens de la volonté réfléchie, de la personnalité consciente. Or l'état normal de la société ne peut correspondre à la régression ou à l'arrêt du développement des individus.

Nous conclurions donc que l'état présent de la sociologie autorise à écarter toute politique d'autorité fondée sur l'altruisme. Il s'en faut cependant qu'un sociologue puisse prendre la défense de toute la politique que désignait elliptiquement le terme commode de libéralisme. Ce serait un véritable aveu d'impuissance. Le libéralisme n'a jamais été constitué scientifiquement. Si nous mettons à part les quelques propositions que la doctrine libérale empruntait à la science économique, nous verrons qu'elle n'a jamais présenté autre chose qu'un mélange confus d'idéologie et d'empirisme historique. Les règles fondamentales, telles que la séparation des pouvoirs et la neutralité reli-

gieuse, n'ont jamais été distinguées de règles convenables à une époque transitoire et déjà loin de nous. De plus, le libéralisme traditionnel a méconnu deux vérités sociologiques essentielles. La première est la réaction naturelle, normale de l'ensemble que forment les activités combinées sur chacune des activités élémentaires, principe de législation non moins important que la loi d'égale liberté ; la seconde règle est que plus une société est complexe, plus grand y est le rôle dévolu à l'art social. Le rival heureux du libéralisme, le socialisme d'État, comme on l'appelle à tort, a dû son succès à l'acceptation de ces deux principes qui renouvellent sous nos yeux la législation et l'activité politique.

Mais la réaction philosophique et scientifique dont le libéralisme est la victime, nous semble devoir être plutôt modérée qu'accélérée par ceux qui appliquent la sociologie à la politique. En voici la raison. Aucun des besoins sociaux qu'interprétait il y a un siècle l'école libérale n'a cessé de réclamer satisfaction. La libre discussion des idées, des croyances, des intérêts, les garanties judiciaires dues aux accusés, l'indépendance de la justice civile et criminelle, le contrôle des actes du pouvoir, la publicité des négociations internationales et des opérations financières ou administratives, voilà autant de principes que la démocratie ne saurait, plus que la monarchie, transgresser impunément, parce qu'ils traduisent des tendances inhérentes au type social qui s'est lentement constitué dans l'Occident moderne. L'école des sociologues autoritaires peut se montrer surprise du retour de faveur dont bénéficient certains formulaires politiques dont elle croyait avoir démontré la vanité : elle ne fera pas croire que les affirmations de la conscience libérale, les déclarations de droits, menacent la sociologie dans ses œuvres vives. La sociologie a intérêt au contraire à se dégager de toute solidarité compromettante avec les adversaires des libertés privées et publiques. Aucune science ne heurte plus de préjugés et ne réclame à un degré égal l'absolue liberté d'examen. Or nous savons trop quelle condition est faite à la liberté scientifique pendant les éclipses de la liberté politique ou religieuse.

Gaston Richard.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Théorie de la connaissance.

Walter Smith. — Methods of Knowledge, an essay in epistemology. 1 vol. in-8° de XXII-340 p., New York, *The Macmillan Company*, 1899.

Si le problème de la connaissance n'est pas le problème unique de la philosophie, il en est peut-être le problème capital, et à coup sûr le problème préliminaire. M. Smith a très bien vu et fait voir cette vérité; et la contribution qu'il apporte à l'épistémologie est des plus précieuses. Nous avons affaire, au reste, à un novateur très hardi. Cet ouvrage ne tend à rien moins qu'à démontrer ce paradoxe : la connaissance, telle qu'on l'a conçue traditionnellement, ne mérite à aucun titre le nom de connaissance. Non seulement la philosophie, mais la science elle-même, usurpent ce nom. Et la raison de ce jugement est très simple : la connaissance traditionnelle procède par *concepts généraux*, alors que dans la réalité tout est *individuel. Le semblable ne peut être connu que par le semblable*, ou *le même par le même*; voilà ce que l'on peut conclure d'une étude historique du problème de la connaissance. — Or la connaissance par concepts ne répond en rien à cette double formule. C'est bien à tort que l'on veut proscrire la sensation comme moyen de connaissance, et, avec elle, le sentiment (*feeling*) et la volonté. On doit voir en tous trois un aspect représentatif, qui est le principal; et c'est bien à tort aussi, qu'on leur attribue à l'ordinaire un rôle téléologique, destinés qu'ils seraient à la conservation de l'être sentant. Il y a là des faits qui ne peuvent être connus que par eux-mêmes; et, si l'on fait abstraction de ces faits d'ordre sensible, l'expérience est singulièrement appauvrie. Néanmoins, les faits de cet ordre ne sauraient nous donner une connaissance adéquate de toutes choses; et l'on ne saurait éluder les objections idéalistes adressées au réalisme vulgaire. — Mais combien plus trompeuse la théorie conceptualiste de la connaissance, soit qu'on l'envisage du point de vue antique (réduction des qualités coexistantes au concept), soit qu'on l'envisage du point de vue moderne (réduction des phénomènes successifs à la loi)! Ramener la connaissance du réel à celle des concepts, c'est oublier l'origine des concepts, et ignorer qu'ils viennent *tous* de la sensation; c'est ne pas voir, non plus, que cette représentation particulière, qui est le concept, ne peut représenter que ce concept même, et non les autres représentations particulières. Les *catégories* ne font pas excep-

tion à la règle commune. Pour chacune d'elles, on peut retrouver, à l'aide de la psychologie, l'origine sensible, et l'on voit que nulle d'entre elles (à l'exception de l'espace, abstrait de l'expérience tout entière) n'a droit à l'universalité qu'on lui attribue. C'est ainsi que la catégorie de *causalité* est inséparable du fait psychologique de l'effort, et ne peut être introduite que par arbitraire dans l'explication des phénomènes qui ne relèvent pas de notre volonté. On ne saurait dire, comme les aprioristes, que les catégories existent *implicitement* dans l'expérience, et qu'elles la dirigent. C'est là une thèse qui n'offre rien d'intelligible. Et la théorie kantienne, qui fait des catégories les modes divers de l'activité synthétique, n'est pas acceptable. Connaître, ce n'est pas ramener à l'unité des éléments distincts. La nécessité des lois prétendues de la connaissance n'a pas le sens qu'on lui prête; il entre dans le concept que l'on s'en forme un souvenir des expériences psychologiques relatives au phénomène de l'effort; et, par suite, l'application universelle qu'on en fait est illégitime. En somme, les concepts et les catégories ont un rôle utilitaire, mais ne sont pas représentatives de la réalité. Toutefois, comme *préliminaire* de la connaissance, le groupement des qualités sous le concept et des faits sous la loi n'est pas inutile. Il ne faut pas oublier, d'ailleurs, dans cette critique du conceptualisme, que les empiristes tombent sous les mêmes objections que les rationalistes. C'est dans la recherche des coexistences, des successions et des similarités qu'ils ont fait consister la connaissance, dans la conscience des associations entre les faits. On ne peut même dire, à leur décharge, que les lois n'ont de valeur pour eux que par rapport aux faits, car cette explication des faits les rend dépendants les uns des autres, et nous interdit de saisir chacun d'eux dans son individualité. — Pourtant la connaissance du réel est possible; et elle l'est sous deux formes. On connaît l'extérieur, d'après le principe de la connaissance du semblable par le semblable; on se connaît soi-même, d'après le principe de la connaissance du même par le même. La première de ces deux méthodes est celle de l'*imitation sympathique*. L'imitation, qui se traduit chez l'enfant par la reproduction des mouvements, et qui suppose toujours comme intermédiaire la reproduction (grâce aux associations préalablement établies par l'expérience et la mémoire) des états internes, l'imitation se borne souvent chez l'homme à la reproduction de ces seuls états internes. Si l'utilité en fournit parfois une explication, si la recherche du plaisir en fournit une autre analogue, l'imitation sympathique est, en elle-même, modelée sur l'objet; et elle constitue une véritable méthode de connaissance, pour mieux dire l'*unique* méthode de connaissance. Et il convient d'observer que cette méthode est, au fond, adoptée par tous, même par les conceptualistes; elle est l'essence de l'animisme. Mais il s'agit, au lieu de la fausser dans le sens conceptualiste, de l'appliquer conformément à la réalité *individuelle*. — Or l'art l'applique dans ce sens concret. S'il tient compte, dans une large mesure, de l'élément sensitif, il évoque

aussi la sympathie, il suggère les états internes de l'objet. Mieux que toute autre, la poésie arrive à ce résultat, surtout sous la forme du drame. La théorie idéaliste, en particulier la théorie hégélienne, est fausse. L'art est plus *vrai* que l'histoire, parce que non abstrait, plus *vrai* que la science. Mais il a, du point de vue de la connaissance du *réel*, le tort d'idéaliser, de ne pas se modeler sur la réalité *actuelle*, d'après les signes qui la traduisent. La moralité, à son tour, nous offre l'exercice de la sympathie. Celle-ci n'est-elle pas au fond de la moralité chrétienne? L'amour est identique, au fond, avec la connaissance. Il est vrai que la moralité, ainsi que l'a dit Kant, est un acheminement à la vérité; mais cela est vrai dans un autre sens que le sens kantien. La moralité est loin d'être *toute* la connaissance, car elle a un caractère utilitaire et fragmentaire, et elle ne s'attache pas au passé. — Dès lors, si la méthode vraie est celle de l'imitation sympathique, celle-ci pour être conforme au *réel*, requiert l'usage auxiliaire des autres méthodes, la *synthèse des méthodes*. Il faut combiner les procédés de la science avec ceux de l'art. La réduction des faits aux lois, l'établissement des coexistences et des séquences, l'usage des catégories (en vue de cet établissement), tout cela est nécessaire à titre de représentation *symbolique*, comme préliminaire à l'interprétation analogique; tout cela assure à cette interprétation l'exactitude dont elle a besoin. Les synthèses dont parle Kant sont l'introduction à l'imitation sympathique, laquelle répond à ce qu'il y a d'intelligible dans l'hypothèse de l'entendement intuitif. La mise en œuvre de ces méthodes diverses ainsi fondues est rendue particulièrement sensible par l'étude des relations entre l'esprit et le cerveau; on voit, par cette étude, que seule l'imitation sympathique (et non la psychologie, science *conceptuelle*), nous fait arriver aux états conscients. — Par là même, le problème des *limites de la connaissance* se trouve singulièrement modifié. L'agnosticisme, soit sous la forme kantienne, soit sous la forme spencérienne, soit sous la forme positiviste, disparaît devant cette connaissance possible des états conscients, par d'autres états semblables aux premiers. Nous connaissons, ou nous pouvons connaître, au delà des phénomènes, des *choses en soi*. Il reste seulement à décider, dans la pratique, si tous les êtres sont accessibles *actuellement* à nos moyens d'interprétation. Les autres hommes nous sont mieux connus que les animaux; notre cerveau nous est mieux connu, en lui-même, que le reste de notre corps; la nature inorganique nous est, pour l'instant, fermée. Mais rien n'empêche la sympathie de s'étendre dans l'univers à des êtres plus nombreux. — La deuxième méthode de connaissance réelle a pour objet la *connaissance de soi*. Ici encore, l'erreur du conceptualisme est évidente. Il n'y a pas d'*idée du moi*, représentative des autres états de conscience, et toujours présente dans l'esprit. La psychologie, avec ses concepts et ses lois, ne nous donne pas du moi une connaissance *vraie*. Les états conscients sont conscients d'eux-mêmes, et cette conscience de soi constitue une con-

naissance absolue. En un sens, toute connaissance se ramène à celle-là, mais c'est précisément la fonction de la sympathie que de nous donner, dans nos états conscients, la *copie* d'autres états conscients. L'âme est orientée vers deux pôles ; la musique de l'âme est constituée tout ensemble par l'élément lyrique (la vie de l'âme repliée sur soi) et par l'élément épique ou dramatique (la perception des autres êtres grâce à la sympathie). La sympathie est le lien le plus étroit qui puisse unir deux êtres *individuels*; et supprimer cette individualité avec les idéalistes ou les mystiques, c'est substituer des concepts abstraits à la réalité. — Ainsi se trouvent satisfaites les conditions de la connaissance, *connaissance du semblable par le semblable* et *connaissance du même par le même*. — Et cette réponse fournit une position exacte du *problème philosophique*. La philosophie a toujours été considérée comme la *science des sciences*. Mais le matérialisme et l'idéalisme (en particulier, sous sa forme la plus achevée, la forme hégélienne) n'ont fait que développer l'idéal de fausse connaissance, qui est celui de la science elle-même. Du moment que le conceptualisme est inexact, la philosophie n'a plus pour fonction de chercher la loi de l'univers, d'expliquer les choses systématiquement. Elle offre l'*idéal de la pensée* et elle s'efforce de reproduire les choses dans leur individualité et l'ensemble des choses dans sa réalité *concrète*. Et il n'y a pas à craindre que la vérité, ainsi comprise, se trouve épuisée par nos recherches. — De ces considérations épistémologiques quelques *applications pratiques* vont se dégager. La science et l'art doivent être rapprochés; on devra constituer une *science poétique*, qui aille jusqu'à l'intérieur des choses. Et l'art, pour se rapprocher de la science, ne devra pas devenir abstrait; il ne devra pas, non plus, sacrifier ses éléments sensitifs, qui constituent pour le moi un enrichissement. L'éducation n'aura pas l'utilité seule pour but; on découvrira l'identité foncière de l'utilité véritable avec la connaissance de soi, car l'utilité a pour fin l'élargissement de la conscience. Le choix des objets de l'étude devra viser avant tout à rendre plus facile la connaissance *vraie*; et l'étude des *humanités* sera précieuse à cet égard, puisque c'est actuellement l'*homme* qui nous est le plus accessible. Mais surtout il importera de cultiver chez les enfants les facultés sympathiques. Et c'est par cette culture de la sympathie, par l'inspiration tirée des exemples d'héroïsme concret, que l'on assurera à la vie morale son efficacité. — Reste une dernière question. La connaissance de ce qui n'est pas nous est-elle une fin en soi, et la moralité ne serait-elle pas cette fin suprême ? Mais la *connaissance vraie* enveloppe la moralité ; et il semble que la vie la plus complète soit la plus religieuse, c'est-à-dire celle qui, par la sympathie la plus étendue, reproduit le plus fidèlement possible l'attitude de l'être absolu à l'égard de l'univers.

J. SEGOND.

Gustav Oehmichen. — Grundriss der reinen Logik. *Entwurf einer Neugestaltung* (Berlin, Reuther et Reichard, 1901, in-8 de IV-56 p.).

L'auteur présentant cette plaquette comme un simple résumé d'un ouvrage en préparation, il suffira pour le moment d'un compte rendu sommaire, d'autant plus que toutes les fois que l'auteur, qui se présente dès le titre comme un novateur, se trouve en désaccord avec la logique traditionnelle, il déclare réserver pour l'ouvrage annoncé l'exposition des critiques qu'il lui oppose. Mais, dès maintenant, dans ce résumé qui examine successivement les concepts, les jugements et la déduction, il a constamment le souci louable de rapprocher son exposition de celle de la logique traditionnelle, pour montrer quand il la suit et quand il s'en sépare.

La marche suivie par l'auteur, et particulièrement convenable à la logique formelle, est de procéder *more geometrico*; il pose des définitions (celles des divers concepts et des divers jugements), des axiomes (les cinq axiomes « du tout et de la partie », les trois axiomes « des trois concepts », les quatre axiomes « de la limitation », déduits eux-mêmes des trois axiomes fondamentaux par lesquels il remplace, avec un avantage appréciable, les principes traditionnels d'identité, de contradiction et du tiers exclu); et en déduit tout le reste par voie de conséquence. Dans l'exposé de cette théorie, dont le caractère essentiel semble être de s'inspirer de la doctrine de la quantification du prédicat, deux points semblent particulièrement dignes d'attention. Le premier est un effort pour exclure autant que possible de la logique formelle, purement hypothétique et uniquement soucieuse de l'accord constant de la pensée avec elle-même, des restes de méthodologie qui se rapportent à l'invention, à l'accord de la pensée avec l'expérience (par exemple sur la modalité des jugements, pp. 24-25). Ceci se déduit d'ailleurs de l'intéressante (autant qu'on en peut juger par un résumé extrêmement bref) classification des sciences que l'auteur propose dans la préface. Le second point à signaler est l'effort pour retrouver derrière leur expression verbale ou « rhétorique » le véritable sens logique des propositions (p. ex. pp. 21-22; sur la conversion [pp. 31-33]; réfutation du principe qu'une double négation vaut une affirmation; indication de sophismes reposant sur une insuffisance verbale dans la détermination de l'attribut [pp. 38-39]; reconnaissance d'une définition sous l'apparence d'un jugement hypothétique et d'un jugement partitif sous l'apparence d'un jugement disjonctif [p. 28]. — Ce dernier point, d'ailleurs, prêterait à discussion : des deux propositions citées par l'auteur comme logiquement identiques : un triangle est soit équilatéral, soit isocèle, soit scalène; — l'ensemble des triangles se divise en équilatéraux, isocèles et scalènes, on ne passe de la seconde à la première que par le moyen terme : ce qui est vrai du tout l'est partiellement de la partie; il n'y a pas équivalence, mais déduction.)

G.-H. Luquet.

II. — Morale.

G.-L. Duprat. — La morale, fondements psycho-sociologiques d'une conduite rationnelle, 1 vol. in-18 faisant partie de la *Bibliothèque internationale de psychologie expérimentale*, 400 p., Paris, O. Doin, 1901.

Un volume de morale peut surprendre dans une collection d'ouvrages psychologiques. Pourtant on admettrait bien un livre d'hygiène dans un ensemble d'ouvrages sur la biologie. Reste à savoir si l'on peut rattacher la morale à une science en particulier.

Que faut-il donc entendre par la morale? Qu'est-elle et quelle est sa méthode? C'est à l'examen de ces questions qu'est consacrée la première partie du livre de M. Duprat. L'auteur croit la philosophie tout à fait impuissante à nous donner une morale. Elle est peu propre à déterminer les hommes à l'action, elle a fondé en général ses enseignements moraux sur des principes métaphysiques, dont la valeur est loin d'être universellement reconnue. « Enfin, un système philosophique est en général quelque chose de trop adventice dans le devenir social pour que la morale qui s'y rattache ait quelque influence sur les mœurs depuis longtemps établies, ou sur des esprits troublés par le désordre des forces sociales. » La philosophie même des sciences ne dicte à l'homme aucune ligne de conduite bien précise, les agitations soulevées par l'évolutionnisme ont été stériles au point de vue pratique. La morale ne saurait donc être une pure dépendance de la philosophie, qui ne peut guère réclamer d'autres droits que ceux de la critique.

Il ne faut pas plus compter sur la religion que sur la philosophie, « l'ère des grands enthousiasmes semble close, du moins pour notre civilisation européenne ». Peut-on espérer davantage de la science et des sciences? Elles semblent particulièrement aptes à faire l'accord des esprits. Seulement « la science ne peut pas sortir du nécessaire; son domaine est celui des abstractions. Celui de la morale est le champ des actions humaines, dans lequel évoluent des êtres concrets, des personnalités complexes, sans cesse en voie d'évolution, d'intégration et de désintégration. C'est pourquoi on a depuis longtemps signalé avec raison la différence qui existe entre les lois morales et les lois physiques. Les prétendues lois morales sont des *préceptes*... » D'autres considérations encore montrent la vraie nature de la morale. On ne peut en traiter sans sortir du domaine scientifique pour entrer dans celui de la pratique et de l'art, « la morale est plutôt une *théorie technique* qu'une science ». Elle est « l'analogue de l'art du médecin ou du charpentier. Les connaissances scientifiques du médecin sont de divers ordres, empruntées à diverses sciences particulières, réunies dans un dessein pratique, combinées spécialement pour certaines fins. Leur ensemble prend de la sorte un caractère opposé au

caractère désintéressé et méthodique de la science, à laquelle toute fin pratique reste étrangère. De même l'ensemble des connaissances scientifiques, qui, jointes à quelques hypothèses ou prévisions sociologiques, constituent la base de la théorie morale, donnent à celles-ci le caractère d'une théorie scientifique sans qu'elle ait celui d'une science proprement dite ».

Mais la morale est-elle tout à fait l'analogue des autres théories techniques? Ce qui est vrai, c'est que la morale domine toutes les autres techniques ; « ... rien n'est indifférent à la moralité, et, à chaque instant, l'art de faire son devoir s'allie à l'art de faire son métier. La morale pénètre aussi de son impératif catégorique tous les impératifs hypothétiques. Elle aspire non seulement à poser les règles d'une conduite universelle, imposée à tous les hommes en toutes les circonstances, mais à régenter tous les modes d'action particuliers. De plus, en recherchant les réalisations d'un idéal commun à tous les esprits, elle est appelée à subordonner le plus étroitement possible à cet idéal toutes les fins particulières, à les subordonner les unes aux autres ou à les coordonner en une vaste unité synthétique. » La morale embrasse l'être concret tout entier, elle tient compte de toutes les tendances essentielles de l'homme, par là elle dépasse toutes les autres techniques.

En les dépassant, elle coordonne toute la conduite de l'homme comme individu et comme être social. « Pour qu'une conduite soit rationnelle, il faut... qu'elle ne soit pas inspirée par des idées, motifs ou mobiles contradictoires... La conduite raisonnable est celle que constituent des séries d'actes bien enchaînés et susceptibles de former un tout systématique. » Et l'obligation à laquelle nous sommes soumis, notre devoir, c'est « d'adopter une *conduite cohérente en elle-même, mais en harmonie avec un système plus vaste qui tend à réaliser le plus haut degré convenable d'activité humaine* ». Comme l'homme vit en société, « l'idée de système social s'impose à toutes les consciences morales parvenues à ce stade où la réflexion montre la conduite systématique comme universellement obligatoire. Le devoir qui apparaît alors est l'obligation d'agir en vue de la réalisation du meilleur système social possible. Celui des individus qui remplit le mieux cette obligation est moralement le meilleur, le plus digne. »

Toutes ces idées de M. Duprat me paraissent généralement fort justes, et je suis d'autant plus heureux de les trouver telles qu'elles me semblent se rapprocher beaucoup de quelques-unes de celles que j'ai exposées ici même dans différents travaux sur les questions de morale, la morale idéale, l'utilitarisme, le devoir, la responsabilité et la sanction. Leur recherche constitue pour M. Duprat « le *premier moment* de la méthode des recherches morales ». Le *deuxième moment* doit être constitué par une étude des conditions psychologiques et sociales de l'action morale.

La morale ne peut se borner à établir la nature actuelle de l'être

moral et le sens de l'évolution. Elle n'est pas une science, mais plutôt une technologie, la plus générale de toutes, et « si elle doit reposer sur la science, elle doit s'en distinguer par une *construction de l'idéal* ». Ce sera le *troisième moment* de l'étude de la morale. Le *quatrième moment*, enfin, se rapporte à l'élimination du mal : il faut « que le moraliste indique quels sont les moyens les plus convenables pour lutter contre l'immoralité et assurer la réalisation de l'idéal. La connaissance de ces moyens découle de celle des causes de désordre; quand on connaît la nature d'un mal et sa source, on peut indiquer les remèdes. »

C'est par ces considérations que se termine la première partie du livre, qui est consacrée à la méthode. La deuxième traite de l'idéal psychologique, la troisième de l'idéal social, la quatrième de la lutte contre l'immoralité.

Je ne puis les analyser ici longuement. Il me suffira, après avoir indiqué les principes généraux de la morale, d'après M. Duprat, de dire quelques mots sur quelques points particuliers. Peut-être s'intéressera-t-on à la place que fait l'auteur à la théorie de la liberté? Sans se prononcer bien catégoriquement il parait pencher plutôt vers le déterminisme. La science, si elle « ne parvient pas encore à démontrer le déterminisme absolu des faits de conscience, laisse à peine quelque place à une contingence originelle ». La personne n'en est pas moins un agent véritable, relativement indépendant des forces extérieures; « bien que son évolution soit sinon totalement, du moins en majeure partie déterminée par des causes extérieures, le sujet agissant, le moi, est la cause immédiate de ses décisions volontaires par son devenir personnel, originel, qui est bien le sien, tout à fait irréductible à tout autre phénomène de la nature. Il est donc un point d'origine pour une nouvelle série causale; si on peut donner par ailleurs le pourquoi de sa nature, du moins il fournit le pourquoi de ses actes. » Il faut donc que la morale s'applique à procurer aux hommes le plus de motifs et de mobiles possibles pour que la délibération soit aussi éclairée que possible. Il faut aussi tâcher de renforcer les excitations utiles, d'affaiblir les autres, de préparer « l'homme à l'affranchissement, à l'égard des passions individuelles, à l'obéissance à une loi commune, à une règle rationnelle de conduite; et c'est en un tel affranchissement, en une telle obéissance que consiste la liberté morale. » La liberté morale apparait ainsi comme étant *d'origine psycho-sociologique*.

Voici maintenant comment M. Duprat conçoit, en gros, l'évolution sociale, sa tendance générale, et l'idéal social qu'on peut se proposer comme guide et comme but. L'évolution de la famille tend vers la disparition du pouvoir arbitraire du père et du mari, vers l'indépendance de ses éléments. L'évolution de la vie politique tend à la suppression des castes et des hiérarchies oppressives, les idées égalitaires se propagent, le droit contractuel l'emporte sur le droit cri-

minel, l'État tend à augmenter l'étendue de ses droits et de ses fonctions tout en accordant à l'individu toujours plus de liberté. L'évolution économique se fait dans le sens de la libre association des travailleurs, de leur groupement en syndicats de plus en plus puissants. L'évolution des sentiments, enfin, s'effectue par un passage du fanatisme politique ou religieux à une sociabilité bienfaisante, plus éclairée grâce au progrès de la science qui développe l'amour du vrai.

Il s'agit maintenant de synthétiser ces diverses tendances, de façon à concevoir un idéal non trop arbitraire et qui ne s'éloigne « de la réalité, et de ce qui est prévu comme devant se réaliser, que dans la mesure où le comporte une coordination complète ». « Remarquons tout d'abord, dit l'auteur, qu'une tendance générale se dégage très nettement de nos recherches séparées : l'*évolution sociale* dans son ensemble n'a à faire de l'homme le plus civilisé qu'un être de plus en plus *libre*, sous le contrôle et sous la protection d'un pouvoir organisé de façon à faire régner la loi en supprimant tout arbitraire, et avec l'appui de ses semblables associés à lui en groupements divers de façon à réaliser la plus grande solidarité et à développer les sentiments sociaux les plus élevés.

« Cette tendance ne nous fournit-elle pas le principe directeur d'une construction rationnelle de l'idéal social? *Liberté individuelle* et *solidarité*, ces deux termes relativement antithétiques, ne sont-ils pas ceux que nous devons concilier? »

Dans ses considérations sur la responsabilité et la sanction, M. Duprat fait naturellement une large part aux influences sociales. Il admet pourtant une sorte de responsabilité individuelle. « Si le délit a été commis par débilité de tendances, par faiblesse de caractère, on peut demander à l'agent de fortifier en lui ce qu'il y a de meilleur, ce qui doit devenir prédominant, et s'il ne le fait pas, le pouvant encore, il est responsable des fautes que sa faiblesse entraîne. » Peut-être n'aurait-il pas été inutile de préciser ce que peut être dans une conception déterministe de la vie, le « pouvoir » de fortifier ce qu'on a de meilleur en soi. Il n'est pas impossible de le faire. « Si le délit, continue l'auteur, a été commis par méchanceté foncière, par abjection de ce caractère qui est un produit de facteurs, est-ce à dire qu'il n'y ait pas de responsabilité? Sans doute l'individu n'en a plus », mais en commençant son éducation assez tôt, la société pouvait peut-être le mettre à même d'éviter la faute. « Ce que l'individu est impuissant à déterminer ou à refréner en lui-même, la collectivité peut l'engendrer ou l'empêcher par les moyens dont elle dispose, si puissants sur l'esprit individuel. »

En ce qui concerne la sanction, les idées de M. Duprat se rapprochent de celles de Guyau. Le bonheur doit être comme la sanction naturelle de la vertu habile. Grâce aux progrès de la science et de la solidarité, grâce à une volonté persistante de réaliser un système social de

mieux en mieux unifié, l'auteur espère que « nous parviendrons à mettre d'accord la nature et la moralité et à assurer aux bons le bonheur », mais il ne pense pas que la souffrance infligée au criminel soit une chose morale : « faire souffrir celui qui a fait souffrir, être cruel envers celui qui a été cruel, c'est multiplier le mal au lieu de panser la blessure, c'est ajouter à la faute individuelle une faute sociale et mettre le délinquant dans la situation d'un homme sur lequel on exerce une basse vengeance. » Cependant la peine a son rôle utilitaire, à titre provisoire. « En faisant naître dans un esprit la crainte d'une punition, on crée un mobile nouveau d'action ou d'inhibition; mais cette sanction qui a un rôle purement utilitaire est comme le dernier moyen auquel la société puisse avoir recours pour pousser ou refréner l'individu : elle est le complément d'une éducation insuffisante ou d'une éducation qui n'a pu porter tous ses fruits. »

Il y aurait beaucoup à dire sur tout cela. Je crois, pour ma part, que la responsabilité est à son maximum lorsqu'elle paraît nulle à M. Duprat. Il me semble aussi que M. Duprat a trop rapproché la vertu et l'habileté. Sans doute, dans un monde idéal, la vertu et l'habileté seraient naturellement associées et pourraient à certains égards se confondre. Il n'en va pas ainsi dans le nôtre. M. Duprat a peut-être trop voulu associer le bonheur à la vertu, ce qui l'a conduit à la tentation de nier la vertu quand le bonheur est absent. « On a tort, dit-il, de séparer l'habileté de l'honnêteté : il suffirait de distinguer parmi les gens ceux qui sont habiles sans être honnêtes de ceux qui sont à la fois honnêtes et habiles, c'est-à-dire qui savent trouver les moyens les plus propres à la réalisation de leurs fins morales, pour voir aussitôt combien est inférieure l'honnêteté sans habileté, encore qu'elle soit préférable à l'habileté sans moralité. » Il ne serait pas impossible de soutenir que dans notre monde, la vertu est toujours quelque peu maladroite, et qu'il y a toujours quelque vice dans l'habileté, ou tout au moins, qu'il y a des cas où l'on ne peut être moral qu'en manquant d'adresse.

En somme le livre de M. Duprat est intéressant. Il est pensé avec largeur et indépendance; il contient beaucoup d'idées, et des idées souvent justes, parfois aussi discutables. Peut-être a-t-il été rédigé un peu vite. On y trouve assez souvent quelque confusion.

Fr. P.

Hermann Schwartz : Das Sittliche Leben; Berlin, 1901, éd. Reuther et Reichard, xi-417.

Ceci est un livre extrêmement touffu et très consciencieux. Comme homme, l'auteur s'y présente sous le meilleur aspect, et il est impossible, en refermant son livre, de ne pas rendre hommage à l'élévation de ses idées et ne pas reconnaître la pureté de l'idéal moral qu'il nous

propose. Mais comme philosophe, M. H. Schwartz nous semble planer en pleine utopie et se faire une illusion complète sur l'état d'âme de l'humanité au milieu de laquelle il vit. Cette illusion devient une erreur quand nous entendons l'auteur proclamer qu'il a voulu donner à la morale une base exclusivement psychologique, la fonder notamment sur la psychologie de la *volonté*.

L'auteur se propose donc de fonder une morale volontariste qui soit aussi éloignée de la morale eudémonique que du rigorisme de Kant. Et voici la façon dont il s'y prend. Les manifestations primordiales de la volonté sont l'approbation et la désapprobation (*Gefallen und Missfallen*)[1]. Il nous rappelle avec soin que ce qu'il appelle ainsi, ce ne sont pas des sentiments, des sensations, mais bien les actes de volonté les plus simples et les plus primitifs. Le désir et la répugnance vont de pair avec l'approbation et la désapprobation. Nous désirons ce que nous approuvons, nous avons de la répugnance pour ce que nous désapprouvons. Notre contentement est saturé (*gesättigt*) quand nous possédons ce que nous désirons, notre mécontentement, lorsque nous sommes en présence de ce qui nous répugne. L'approbation et la désapprobation sont des actes qui se comportent vis-à-vis du désir et de la répugnance comme nos représentations vis-à-vis des sensations. Malgré toute la différence de degré qui existe par exemple entre le coup de tonnerre et le tic-tac d'une montre, partant entre les sensations que provoque chacun de ces deux phénomènes, les *représentations* que nous nous en formons ont une intensité à peu près égale, car ce sont des *actes*, tandis que la sensation provoquée par un coup de tonnerre réel est un *état*; de même tous nos actes d'approbation et de désapprobation ont une intensité qui ne varie que dans des limites très restreintes; ce qui varie, ce sont les sensations provoquées par le désir et par la répugnance.

Les actes les plus élémentaires de notre volonté consistent donc dans l'appréciation de valeurs. Mais quelles sont les valeurs soumises à notre appréciation? Elles sont de trois ordres: au plus bas de l'échelle se trouvent celles qui concernent notre état physique, psychique, organique en un mot (*Zustandwerte*), et qui nous font rechercher les choses qui nous procurent des sensations purement agréables, et éviter celles qui nous causent des sensations désagréables ou douloureuses. Viennent ensuite les valeurs concernant l'état de notre personne, valeurs personnelles (*Personenwerte*) et qui nous poussent à chercher à acquérir certaines qualités, soit internes, soit externes, faisant valoir davantage notre personnalité, lui conférant plus de dignité, aussi bien à nos propres yeux qu'à ceux des autres. Le couronnement de l'édifice

1. C'est ainsi que nous sommes obligés de traduire les mots *Gefallen* et *Missfallen*, qui seraient plus exactement traduits par les mots *plaisir* et *déplaisir*, tout comme les mots allemands *Lust* et *Unlust*. Mais l'auteur oppose avec soin le premier de ces couples au second, le premier exprimant pour lui des manifestations de la volonté, le deuxième des sentiments, des sensations.

forme enfin les valeurs ayant trait aux choses et aux personnes qui nous sont tout à fait étrangères (valeurs altruistes, *Fremdwerte*), valeurs qui nous font accomplir des actes dont ni notre personnalité, ni notre bien-être physique ne pourront jamais rien retirer.

Il existe des degrés au sein d'un même ordre de valeurs, et nous pouvons ici préférer des valeurs supérieures à des valeurs inférieures. En ce faisant, et tant que nous restons dans les limites d'une même catégorie, nous accomplissons un acte que l'auteur qualifie de *choix analytique* (analytisches Vorziehen), car la valeur supérieure renferme, à un degré plus élevé, ce qui était déjà contenu dans la valeur inférieure.

On voit que l'auteur procède pour les actes moraux comme Kant l'a fait pour les jugements. Mais l'analogie ne s'arrête pas là. Par un autre acte et que l'auteur appelle *choix synthétique* (synthetisches Vorziehen), nous sommes capables de donner la préférence aux valeurs personnelles sur les valeurs organiques et aux valeurs altruistes sur les valeurs personnelles. Et par le fait même que le choix entre ces différents ordres de valeurs est de nature synthétique, il n'existe rien de commun entre eux, aucun ne renferme, même à un degré élémentaire, ce que contient celui qui se trouve immédiatement au-dessus. Ainsi le veut la hiérarchie des valeurs. Notre vie morale se trouve dès lors partagée en trois domaines parfaitement distincts, et nous sommes tiraillés en tous sens par des motifs de trois ordres différents, sinon opposés.

Qu'est-ce qui fait donc que nous donnons la préférence, la préférence synthétique, aux valeurs de la deuxième catégorie sur celles de la première, à celles de la troisième sur celles de la deuxième? C'est l'*obligation interne* (Normzwang), inhérente à notre choix, tout comme il existe une obligation inhérente à notre pensée et qui nous force à penser selon les lois de la logique. La morale et la volonté qui lui sert de base auraient donc leur logique, tout aussi universelle et aussi obligatoire que la logique de la pensée? Si c'est cela que voulait dire M. Schwartz, il est permis de lui demander d'où il a tiré les éléments de sa morale, à qui il la destine et si vraiment il ne tient pas trop peu compte de la réalité. Où et quand a-t-il vu des hommes préférer des valeurs personnelles aux valeurs organiques et des valeurs altruistes aux valeurs personnelles, en vertu d'une simple nécessité interne, inhérente à la volonté, mais en même temps indépendante d'elle? Reste à considérer cette obligation interne comme un postulat à priori, et alors nous retombons dans le rationalisme de Kant, auquel M. Schwartz oppose précisément son *volontarisme*.

Cette obligation interne constitue le pivot de sa morale : il ne lui suffit pas en effet que tel homme, oublieux de ses plaisirs et de ses intérêts, cherche à élever sa personnalité à une dignité supérieure, que tel autre, oublieux de sa personne, consacre sa vie au bien de ses semblables ou à un but désintéressé quelconque. Il faut encore que le choix,

la préférence en question découlent de la seule obligation interne, sans mélange d'aucun mobile étranger, d'aucune contrainte, physique ou morale, extérieure, d'aucune cause pour ainsi dire mécanique. Tout mobile de ce genre ne peut qu'altérer la pureté de notre acte, lui enlever son caractère moral. Ici l'abîme entre la morale et la réalité devient tout à fait infranchissable. Tout ce qui nous fait préférer un ordre de valeurs supérieures à un ordre de valeurs inférieures, en vertu d'un mobile autre que la seule obligation interne, est un mensonge de la conscience. Ces mensonges sont nombreux, ils nous guettent à chaque pas et nous devons toujours nous tenir en garde contre eux. Nous pouvons et nous devons nous rendre maîtres de ces mensonges et les écarter de notre chemin, comme dans le domaine de la science nous écartons toutes les associations d'idées étrangères à l'objet de notre recherche en n'admettant que celles qui s'y rapportent en vertu d'une nécessité logique. Oui, mais dans le domaine de la science nous nous trouvons en présence de deux facteurs : notre pensée avec ses lois d'une part, la réalité objective de l'autre. C'est de l'action réciproque de ces deux facteurs que sort la vérité. Dans la morale, telle que l'entend M. Schwartz, c'est précisément la réalité qui fait défaut, il nous manque donc un critérium nous permettant de classer les associations d'idées d'après le degré dans lequel elles se rapportent à l'objet de notre recherche. Nous nous trouvons en présence de la seule obligation interne : si cependant d'autres voies, plus réelles, peuvent nous conduire au but désiré, de quel droit les refuserions-nous?

L'homme moral de M. Schwartz est moral des pieds à la tête, à chaque instant de sa vie; il est *naturellement* moral et forme une source inépuisable de pensées et d'actions morales qu'il répand à pleines mains, sans le moindre effort, sans la moindre contrainte, sans la moindre hésitation. Il agit ainsi, parce qu'il ne peut agir autrement, parce qu'en lui l'homme qui courait autrefois après les valeurs organiques et les valeurs personnelles est mort complètement. Cet homme moral ressemble singulièrement à un automate qui ne se rend même pas compte du degré de sa moralité. A-t-il eu des luttes à soutenir, des souffrances à endurer, avant d'en arriver à ce degré-là? Nous n'en savons rien, et l'auteur ne nous apprend pas grand'chose là-dessus, si ce n'est que son homme moral n'a qu'à *vouloir* logiquement, sans se laisser troubler par aucune considération étrangère à l'objet de sa volonté, pour atteindre le degré le plus élevé de la moralité.

Dans sa polémique contre Kant l'auteur joue un peu sur les mots. Il reproche notamment à Kant, outre son rigorisme, de rétrécir notablement notre domaine moral, l'étendue de nos actions morales. Si nous ne devons nous guider que par le devoir, à l'exclusion de tout penchant, de toute prédilection pour l'objet de notre activité morale, nous risquons de laisser de côté une foule d'occasions de manifester notre caractère moral que nous sacrifions complètement au devoir du moment. Le devoir, dit M. Schwartz, n'est qu'une des nombreuses

valeurs altruistes qui s'offrent à notre appréciation, à notre choix. L'homme véritablement moral les embrasse toutes, sans exception, sans se préoccuper de savoir s'il s'agit seulement d'un devoir à accomplir ou si le penchant entre pour quelque chose dans ses actions. Mais l'auteur a eu soin de nous prévenir au début que les mots penchant, inclination, approbation, etc., pour lesquels il emploie le même mot *Gefallen*, sont dépourvus pour lui de tout sens hédoniste, que ce sont seulement des manifestations primordiales de notre volonté. Dès lors nous ne voyons pas en quoi sa morale est moins rigoriste, moins formelle que celle de Kant.

On peut dire d'une façon générale que tout le long de son livre l'auteur fait des efforts pour s'affranchir de l'influence de Kant, qui pèse sur lui d'un poids énorme, mais n'y parvient que difficilement. On y trouve en outre des réminiscences de Nietzsche, et les analogies sont grandes entre l'*Uebermensch* de ce dernier et l'homme facilement, gaiement et naivemeut moral de M. Schwartz. Une terminologie spéciale rend l'ouvrage un peu obscur, parce qu'elle a pour but de modifier le sens même des notions les plus courantes et d'en imposer le sens nouveau voulue par l'auteur comme la chose la plus connue et la plus naturelle.

D[r] JANKELEVITCH.

Prof. Heinrich Spitta. MEIN RECHT AUF LEBEN. — 1 vol. in-8 de XI-468 p., Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1900.

M. Spitta se propose d'esquisser dans ce livre un programme, que plus tard il développera, si la chose lui paraît nécessaire. C'est un programme d'ordre pratique qu'il esquisse de la sorte. Il s'agit d'arracher les esprits à l'indifférentisme et de les amener à réfléchir sur ce qui peut donner un contenu à la vie. L'ouvrage ne s'adresse donc pas à des spécialistes, mais au grand public; et il est composé avec simplicité et abondance. M. Spitta, il nous en avertit, n'est pas de l'école de ceux qui craignent les développements ou même les redites; il traite largement son sujet. Il ne craint pas non plus d'être taxé d'amour pour les idées anciennes; il s'en prend au pessimisme, au bouddhisme, au christianisme orthodoxe, aux sectateurs de Nietzsche. Il s'efforce de travailler au relèvement des caractères, en inculquant aux esprits le sentiment de la destinée morale, en leur faisant voir le néant des négations en ce qui regarde la vie future.

L'homme est esclave de la nature à double titre. D'abord de la nature immédiate, puis de la nature sociale, du milieu humain. Il cherche à s'affranchir au moyen de l'art et de la science. Mais cet effort est insuffisant. La certitude même qu'implique la science est encore relative à l'intellect humain. L'esprit conçoit une connaissance absolue; mais celle-ci le dépasse infiniment. Dans la science même, il est encore l'esclave de la nature. Ce n'est point par la contemplation

qu'il s'affranchira, mais seulement par l'action. Et ce qu'il y a de vraiment humain dans la science même, c'est le côté pratique, la réalisation des idées humaines dans la nature. Même la détermination des devoirs est encore sujette à un doute initial; il faudrait rattacher les postulats qu'elle implique à un principe premier et indubitable.

Ce principe, c'est l'action qui le donne, car il n'est autre que la vie elle-même. La vie est le fait primordial, et ce fait implique le *droit à la vie*. Dans ce droit est renfermé le devoir de vivre. La vie dont il s'agit est la vie complète, donc celle de l'esprit. Elle ne peut se réaliser dans l'isolement et l'égoïsme. Si nul ne peut prendre ma place, c'est dans l'esprit des autres que je peux vivre pleinement. La vie complète est désintéressement, amour. Cet amour désintéressé se manifeste dans le petit cercle de la famille; il faut qu'il se développe en des cercles de plus en plus larges. Tel est l'idéal moral, expression de la vie réelle. La moralité n'est pas chose abstraite, étrangère à mon être; elle est le développement même de mon droit à la vie. — La mort, il est vrai, paraît borner ce développement. Mais rien ne prouve qu'elle le borne en réalité. Il ne s'agit pas de démontrer, par des arguments métaphysiques, la vie future. Il s'agit de voir ce qui est impliqué dans mon droit, ce dont j'ai besoin. La vie future est le postulat de la moralité. — Quelle sera la vie future? Nul moyen positif de répondre à cette question. On ne saurait même dire que la vie future doive être indéfinie, car la raison du postulat est très précise; quand la vie complète sera atteinte, la nécessité morale de la vie future sera épuisée. Mais, à défaut de postulats nouveaux, les hypothèses sont admissibles; et le choix entre les hypothèses doit être déterminé par les convenances morales de chaque esprit, par le sentiment de ses propres besoins. C'est ainsi que l'hypothèse de la transmigration, celle du retour éternel selon Nietzsche, réclament l'examen. D'ailleurs, l'idée du retour éternel est contraire au droit à la vie, si elle implique le retour des mêmes fautes et des mêmes vertus. La vie future est le moyen de l'amélioration. — La convenance morale permet encore de décider en faveur de l'optimisme, entendu comme le triomphe actif du bien, contre le pessimisme inerte. — C'est aussi dans le droit à la vie que se trouve fondée l'idée religieuse. Dieu ne peut être démontré par des arguments métaphysiques. Mais, pour vivre et triompher de la nature, j'ai besoin du secours de Dieu. Le Dieu véritable, c'est le Dieu tout-puissant et libérateur. Le panthéisme est moralement inacceptable, car il supprime l'activité, l'individuation, l'effort vers la vie. L'idée de l'immanence divine doit être remplacée par celle de la transcendance. Dieu, créateur de mon être, est l'auteur de la loi morale qu'il a mise en moi. Je l'aime comme mon auxiliaire, et il me rend l'amour que je lui porte. La croyance religieuse et la croyance morale sont identiques. — Cette doctrine, fondée sur le besoin moral, est conforme à l'esprit du Christ. Il est vrai que le Christ, parlant à ses disciples le langage de leur temps, n'a pas affirmé la vie future; mais rien, dans son enseignement, ne

permet de la nier. Il a été l'homme unique, le maître de l'action, le médiateur. Et l'on ne saurait légitimement rapprocher sa vie et son œuvre de celles du Bouddha. Le bouddhisme est la négation de la vie, dont le christianisme est l'affirmation. Il est vrai encore que le christianisme officiel, soit romain, soit même protestant, n'est pas pleinement conciliable avec la doctrine. Toutefois, dans l'enseignement orthodoxe, l'idée du purgatoire exprime à merveille l'hypothèse du retour des âmes et de la purification. En ce qui concerne la divinité de Jésus, toutes les hypothèses sont permises; et c'est ici encore d'après ses besoins moraux que chacun devra se décider. M. Spitta ne voit dans le Christ qu'un homme, mais un homme sans égal, et, qui, ayant atteint lui-même la vie complète, n'a nul besoin de revenir pour son compte. Prier le Christ, c'est bien prier le médiateur, l'exemple vivant de la marche vers la vie parfaite ; c'est invoquer, par son intermédiaire, le secours de Dieu.

Le livre de M. Spitta, l'auteur nous en avertit à mainte reprise, n'est pas un livre de spéculation. Ce n'est pas non plus l'expression d'un rêve. Ne faut-il pas voir en lui le développement le plus moderne de la *Critique de la Raison Pratique*, l'expression de la croyance morale qui se prend pour telle, et qui ne donne pas ses affirmations pour des dogmes, mais bien pour des postulats ou des hypothèses individuelles? En un temps où le *sens de la vie* est de mieux en mieux pénétré et mis à son véritable rang, un livre comme celui-ci est un symptôme. Voyons en lui une réaction contre l'intellectualisme abstrait, la spéculation pure et la logique; l'affirmation du droit à la vie et de la destinée supérieure que ce droit implique, c'est le primat de la volonté, que déjà proclamaient Schopenhauer et Fichte. M. Spitta se place avec quelque raison sous l'invocation de ce dernier. Et, par le soin qu'il a pris de ne pas laisser la contradiction s'introduire dans sa doctrine *personnelle*, il n'est pas sorti en somme des limites qu'impose à la spéculation la critique de Kant.

J. Segond.

III. — Histoire de la philosophie.

Ossip-Lourié. — La philosophie russe contemporaine ; Paris, F. Alcan, 1902, in-8°, 300 p.

M. Ossip-Lourié s'est fait en France l'introducteur des penseurs russes. Il s'est déjà fait connaître il y a deux ans par une étude sur Tolstoï et un recueil des pensées de cet écrivain. De nombreux articles et comptes rendus de lui parus dans la *Revue philosophique* et concernant des ouvrages de philosophie publiés en Russie sont une preuve qu'il se tient constamment au courant du mouvement intellectuel de ce pays et qu'il en suit avec le plus grand intérêt les moindres manifestations. Cette fois il se présente au public français

avec un ouvrage de plus longue haleine, destiné à donner une idée d'ensemble sur l'état de la philosophie russe contemporaine. Seulement le titre du livre n'exprime pas assez exactement la façon dont l'auteur a traité son vaste sujet. C'est moins de *philosophie* russe qu'il s'y agit que de *philosophes* russes, et non seulement de philosophes, mais de *penseurs* en général, car il semble difficile au premier aspect de ranger parmi les philosophes proprement dits, et à côté de Soloviov et de Grote par exemple, des hommes tels que Bakounine et Kropotkine, auxquels M. O.-Lourié consacre des chapitres spéciaux.

C'est qu'en effet il n'existe pas de philosophie russe à proprement parler, et nous voulons dire par là qu'il manque à la Russie un corps de doctrines philosophiques ayant évolué dans le temps et se rattachant par les liens les plus étroits à sa tradition historique et à son caractère national. Toutes ces nombreuses tendances qui se partagent le monde philosophique moderne, — spiritualisme, idéalisme, positivisme, matérialisme, criticisme et leurs combinaisons multiples et variées, — ont, pour la plupart des peuples civilisés, un sens des plus profonds, parce qu'elles sont partie intégrante de leur vie même, et chacune d'elles constitue l'expression d'une certaine phase de leur évolution intellectuelle, de leur destinée historique. En effet, un système ou une conception philosophique, loin d'être une production personnelle arbitraire de tel ou tel philosophe, apparaît plutôt comme un ensemble de réponses à des questions et des solutions de problèmes, questions et problèmes surgissant dans un milieu donné, à une époque donnée, dans des circonstances déterminées.

Ces questions et ces problèmes, tout le monde se les pose, mais d'une façon qui n'est pas toujours suffisamment claire ni suffisamment précise et, quoiqu'ils résultent naturellement de l'ensemble des conditions qui constituent tel milieu ou telle époque, ils ne dépassent pas chez la plupart un état d'inconscience ou de demi-conscience qui se traduit par un sentiment vague, mal déterminé de malaise et de mécontentement. Le rôle du philosophe consiste précisément à découvrir les causes de ce malaise et de ce mécontentement, à rendre conscients les questions et les problèmes qui tourmentent ses contemporains, à éclairer ceux-ci sur leur propre vouloir, à les renseigner sur leurs propres besoins et aspirations et, en se servant de toutes les données scientifiques acquises jusqu'à lui, à en tirer des vues et des conceptions nouvelles, capables d'indiquer de nouvelles voies, de fournir de nouvelles raisons de croire et d'agir. C'est donc la vie elle-même, dans sa conception la plus large, qui forme la base de toute philosophie, c'est d'elle que celle-ci tire ses principaux éléments, comme d'un autre côté toute vie digne de ce nom doit avoir une base idéale, spirituelle, philosophique en un mot, qui en relie les éléments disparates, apporte un peu d'unité dans sa chaotique variété, en efface les différences, en concilie les oppositions.

Il se produit ainsi une action réciproque constante entre la vie et

la pensée philosophique. La vie est la source de la philosophie, et celle-ci à son tour réagit sur celle-là, en lui imprimant toujours de nouvelles directions, lui donnant un nouveau sens, la fondant sur de nouvelles raisons. C'est l'évolution de la vie qui détermine l'évolution de la pensée philosophique, et réciproquement, ou plutôt les deux séries de phénomènes s'entremêlent, s'enchevêtrent tellement dans leur évolution qu'elles arrivent quelquefois à se fondre complètement, à ne plus pouvoir être séparées l'une de l'autre. Mais, pour qu'un tel phénomène se produise, une condition est nécessaire, et cette condition, il faut le dire, est d'une importance capitale : il faut que la vie elle-même ne soit entravée par rien dans ses multiples manifestations, il faut que toute pensée philosophique qui surgit soit assurée de son lendemain, et cela n'est possible que lorsqu'on lui accorde la faculté de s'étendre et de se répandre, de pénétrer dans le cerveau et d'animer les cœurs, d'inspirer vraiment l'activité des hommes et d'influer sur les faits et les événements de la vie réelle. Là où cette condition ne se trouve pas remplie, la pensée philosophique manque de base, reste flottante et incertaine et finit par s'éteindre ou par dégénérer en sport intellectuel à l'usage des cerveaux subtils et des esprits inoccupés.

La Russie est restée, jusqu'il y a un siècle environ, en dehors de la vie si agitée et si tourmentée de la plupart des autres pays civilisés. Elle n'a connu ni la lutte entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, ni les efforts de l'Église pour conquérir et assujettir à jamais les esprits des fidèles, ni les assauts de la libre pensée contre les dogmes établis, ni le grand et noble mouvement de la Renaissance, ni l'essor philosophique et scientifique qui l'a suivi et qui a abouti à la Réforme, à la Révolution. Pour des causes dont nous n'avons pas à nous occuper ici, l'histoire de la Russie, à part quelques explosions partielles et de peu d'importance, n'a enregistré aucune de ces luttes qui avaient déchiré l'Occident européen et le déchirent encore et qui constituent le terrain le plus favorable à l'éclosion d'idées nouvelles, le stimulant le plus puissant de la pensée philosophique. C'est pourquoi la Russie n'a produit, au cours de son histoire suffisamment longue, aucune conception philosophique originale et large, n'a fait aucun apport aux acquisitions intellectuelles de l'humanité.

Lorsqu'il y a plus d'un siècle, à l'époque du despotisme éclairé, la pensée russe se fut réveillée de son long sommeil qui n'était même pas dogmatique, elle se trouva en présence des doctrines des grands démolisseurs du XVIIIe siècle et des encyclopédistes. Ce fut là une rencontre pour ainsi dire fatale et prédestinée, car, pendant son long sommeil et son inactivité séculaire, la pensée russe, comme pour se dédommager de sa stérilité involontaire, s'est employée à accumuler des motifs et des éléments de révolte et de protestation auxquels les philosophes du XVIIIe siècle avaient fourni le premier aliment. Et tel restera jusqu'à nos jours le caractère de la pensée russe : elle ne

produira rien de nouveau, rien d'original, elle empruntera aux autres peuples leurs conceptions philosophiques, leurs acquisitions intellectuelles, et quelquefois, se mêlant au travail de ces peuples, oublieuse des tristes conditions qui l'entourent chez elle, elle y contribuera pour une certaine part, en les aidant à élucider telle question de détail, en reprenant en sous-œuvre tel domaine scientifique et philosophique, en vérifiant pour son compte telles données ou tels résultats; mais à tout ce que la pensée russe s'appropriera, s'assimilera de ce qui lui viendra des autres pays, elle imprimera un certain cachet qui lui sera personnel et qui se traduira par une conception éminemment pratique du rôle de toute philosophie et de toute science.

Moins que tout autre, un esprit russe admet l'existence ou plutôt le droit à l'existence d'une philosophie ou d'une science purement objectives; le subjectivisme, la recherche du côté moral et immédiatement pratique des données philosophiques et scientifiques constituent au contraire son caractère dominant. Tandis que les peuples dont l'activité a eu pour se déployer une vaste arène et devant lesquels s'ouvraient toujours de nombreuses possibilités d'action sont partis le plus souvent de l'objet pour n'aboutir au sujet qu'en dernier lieu, les penseurs russes, tout en étudiant la réalité objective selon les méthodes les plus rigoureusement scientifiques, ne perdent pas un seul instant de vue le sujet qui constitue le centre de leurs préoccupations, le point de départ et l'aboutissant de leurs recherches. Cette tendance se traduit avec plus ou moins d'intensité, elle varie de degré d'un penseur à l'autre, mais un examen attentif permettra de la découvrir au fond de toute production intellectuelle russe. Chez quelques-uns elle a pour résultat une rupture entre l'individu et la réalité, entre le sujet et l'objet, et nulle part cette rupture ne se montre plus complète que chez Tolstoï par exemple. On peut dire que sous ce rapport Tolstoï apparaît comme le représentant le plus caractéristique de la pensée russe, car c'est dans ses doctrines que la principale tendance que nous avons reconnue à cette pensée est arrivée à sa plus haute expression. Et, d'un autre côté, des hommes tels que Bakounine et Kropotkine, dont les théories semblent au premier abord assez différentes de celles de Tolstoï, ne partent-ils pas du même point de vue qui consiste à considérer la réalité comme foncièrement mauvaise, indigne du moindre effort qu'on serait tenté de faire pour la conserver, et à placer au-dessus de tout le bonheur de l'individu, la perfection du sujet, les règles morales qui président aux rapports des hommes entre eux et avec le reste de l'Univers? Ainsi que le remarque très justement M. Lourié, les penseurs russes placent la justice au-dessus de la vérité, ces deux notions étant d'ailleurs exprimées en russe par le même mot.

Les moyens préconisés par Tolstoï en vue de l'avènement de la justice ne sont certes pas les mêmes que voudraient mettre en œuvre Bakounine et Kropotkine; mais chez celui-là comme chez ceux-ci,

c'est de l'homme, de sa destinée, de son bonheur qu'il s'agit avant tout et au-dessus de tout. L'un voudrait régénérer le monde par une réforme morale de l'individu, les autres croient pouvoir hâter l'avènement du bonheur humain, en détruisant le monde qui, tel qu'il existe aujourd'hui, ne peut que servir d'obstacle à ce bonheur et rendre impossible toute moralité dans les rapports humains; mais ni l'un, ni les autres ne croient pas un seul instant qu'il soit possible de concilier le bonheur des hommes avec la réalité existante, à l'aide de réformes partielles, de concessions mutuelles, d'adaptations réciproques.

Soloviov à son tour est dominé par la même préoccupation, manifeste la même tendance. Tout son échafaudage métaphysique n'est là que pour servir de support, fournir une base quasi absolue à sa morale. Lui aussi considère le monde tel qu'il existe comme une séparation du principe divin, et voit dans la liberté morale de l'individu le gage d'un perfectionnement indéfini et d'un retour progressif à ce principe, jusqu'à la fusion complète, à l'absorption et à la pénétration réciproques du monde et de Dieu. Nous ne pouvons multiplier ici les exemples; il faudrait aller les chercher non seulement chez les philosophes proprement dits, mais aussi chez les romanciers, les poètes, les musiciens, les peintres. Le livre de M. Lourié fournira, à qui veut bien se donner la peine de réfléchir, des preuves abondantes de ce que nous avançons ici. Peut-être n'a-t-il pas toujours fait ressortir avec une netteté suffisante les tendances en question et s'en est-il trop remis de ce soin au lecteur. Il aurait dû montrer pourquoi les études sociologiques occupent une si large place dans un pays où aucun système social ne peut jamais compter sur un commencement, un essai de réalisation. C'est que précisément les études sociologiques sont une preuve de la prédominance qu'on accorde au côté pratique de la science et des réflexions philosophiques, devant leur théorique, purement objective. N'est-on pas allé en Russie jusqu'à dire que nous avons acquis suffisamment des données scientifiques, qu'il faut s'arrêter dans cette voie, pour se rendre compte dans quelle mesure les connaissances acquises jusqu'ici ont contribué au bonheur, à la perfection de l'humanité? Et Michaïlovsky n'a-t-il pas fait bon marché de toutes les recherches sociologiques de Spencer et entrepris de démolir sa théorie et sa définition du progrès, en se plaçant sur un terrain purement subjectif, celui du *bonheur* individuel et social?

Encore une fois, si les manifestations de la pensée russe sont capables d'intéresser un lecteur français, c'est principalement au point de vue des tendances que nous avons essayé de faire ressortir ici, d'après le livre de M. Lourié, que nous considérons comme un effort des plus louables et des plus intéressants. Nous lui reprocherons seulement d'avoir omis certains noms, celui de Lessevitch, par exemple, qui cependant n'est pas le premier venu dans le mouvement intellectuel

russe, et de n'avoir pas toujours mesuré la place accordée aux auteurs par le degré de leur importance : MM. Philippov et Obolensky sont certainement des écrivains intéressants, mais dont les idées n'ont eu qu'une influence relative, tandis que deux générations se sont nourries de celles de Michaïlovsky, que M. Lourié présente à peine à ses lecteurs. Mais nous n'oublions pas que c'est le premier travail d'ensemble consacré à la philosophie russe et que cette tentative, par cela même qu'elle était la première, ne pouvait être exempte de quelques défauts et d'imperfections de détail. Dr S. JANKELEVITCH.

Henri Joly. LES GRANDS PHILOSOPHES : MALEBRANCHE; Paris, F. Alcan, 1901, in-8° de 596 p.

Parmi nos grands penseurs français que la génération contemporaine a le plus de peine à goûter, parfois même à saisir, il faut compter assurément celui dont M. Joly nous donne l'analyse dans la collection dirigée par M. Cl. Piat. Et cette prévention tient à des causes multiples.

Tout d'abord Malebranche nous offre le spectacle, bien rare alors depuis le moyen âge, d'un système où la philosophie et la religion, loin de se heurter l'une contre l'autre comme deux rivales jalouses, ont au contraire contracté une union des plus étroites. A la vérité pareille alliance n'a au fond rien d'extraordinaire chez un croyant, chez un prêtre, chez un religieux. Mais à s'engager dans cette voie, ne risque-t-on pas de paraître trop théologien aux philosophes, et trop philosophe aux théologiens? Dès son vivant, Malebranche en a fait la plus ou moins désagréable expérience. Ceux-là lui ont reproché d'asservir le raisonnement philosophique aux formes et aux prémisses théologiques : ceux-ci, de faire à la dialectique une part intempestive dans l'interprétation du dogme. Hâtons-nous de constater à la suite de M. Joly que cet effort n'a nui ni à l'originalité ni à l'indépendance du célèbre oratorien.

On pourrait être tenté de faire observer que cette juxtaposition ou même cette compénétration du naturel et du surnaturel apparaît déjà chez Pascal : mais Pascal est une âme souffrante qui nous révèle ses déchirements intimes et non une intelligence volontairement confinée dans les *templa serena* de la spéculation. Autre fait à remarquer : ce ne sont pas seulement certaines vérités morales ou métaphysiques fondamentales affirmées ou impliquées par le christianisme qui entrent ici dans la construction de l'édifice : Malebranche va jusqu'à emprunter à la révélation un de ses plus touchants, mais aussi un de ses plus incompréhensibles mystères; au fond, ainsi qu'il le déclare lui-même, n'est-ce pas au même homme que le philosophe fait un devoir d'user de la raison, et le théologien d'avoir recours à la grâce? Aussi, tandis que d'autres creusent un abîme plus ou moins profond entre ces deux domaines, le dessein bien arrêté de Malebranche est de les unir. « Pour

lui, tout ce qui constitue la vie du monde, avant et après la chute, indépendamment d'elle et en conséquence d'elle, lois de l'humanité intacte, lois de l'humanité altérée, lois de l'humanité renouvelée, nature et grâce, tout, en un mot, a été prévu de toute éternité et fait partie d'un plan unique, simple et infini, plan qui nous est révélé par la métaphysique » (p. 164). Un des chapitres du livre, presque le plus étendu, est même intitulé : *Le théologien-philosophe*. Était-il possible de le supprimer? Non. De le réduire? Peut-être. En tout cas on ne pouvait souhaiter à cette partie de l'œuvre de Malebranche un commentateur mieux préparé. Et à ceux qui, malgré tout, inclineraïent vers une condamnation sévère, nous prenons la liberté de rappeler ces belles paroles de l'auteur des *Méditations chrétiennes* : « La philosophie, c'est la religion véritable; la religion, c'est la raison incarnée »; et ailleurs : « Je fais cet honneur à la raison de l'élever au-dessus de toutes les puissances ».

Tandis qu'au jugement d'auteurs considérables Malebranche aurait longtemps penché vers le jansénisme, M. Joly s'inscrit en faux contre cette opinion, et de son plaidoyer très habile il résulte tout au moins que le seul procès ici possible est un procès de tendance, aucun texte authentique n'emportant une adhésion expresse à l'une quelconque des formules caractéristiques de la secte.

Je passe à un second chef d'accusation. Une époque comme la nôtre, qui entend réserver aux faits une part essentielle dans l'élaboration des systèmes, se révolterait d'instinct contre une philosophie dont « l'idée » constitue la pierre angulaire et la cheville ouvrière. Nul, pas même Descartes, n'a plus exalté la métaphysique. Cherche-t-on chez l'un des grands penseurs du XVIIe siècle « un type pur de philosophie constructive » ? M. Joly n'en connait pas de supérieur à celui de Malebranche : le divin s'y rencontre partout, il y déborde. L'infini n'est pas seulement « l'Océan inaccessible qui vient battre notre rive » : il nous enveloppe, c'est en lui que respire et se meut perpétuellement notre intelligence; c'est de lui que tout dérive dans l'ordre de la connaissance comme dans l'ordre des existences. Et tandis que des écoles contemporaines, en discussion presque sur tout le reste, s'accordent à proclamer que chacun de nous doit se faire à lui-même sa vérité, c'est une des maximes favorites de Malebranche que « l'homme n'est pas à lui-même sa propre lumière ». Mais alors quelle est la base, quelle est la pierre de touche de nos connaissances? « La pensée va d'un élan immédiat à la raison sans laquelle il n'y aurait pour nous ni relation, ni mesure, ni ordre, ni vérité » (p. 57). Il est superflu de noter qu'il s'agit ici de raison absolue et incréée : et si nous en croyons M. Joly, ce rationalisme d'une allure si résolue représente « une position hardie et sage entre Descartes et Leibniz ». L'ordre des choses est coéternel à la sagesse divine, soit; mais quel genre de réalité demeure à la création dans un système qui, d'une part, voit Dieu en tout et tout en Dieu, et, de l'autre, affirme que « toute efficace, si petite qu'on la sup-

pose, est quelque chose de divin et d'infini » ? (*Méditations chrétiennes*. Pour nous, le problème ainsi posé ne laisse pas d'être embarrassant : il ne semble pas qu'il l'ait été au même degré pour Malebranche. Examinons de plus près la solution qu'il en propose.

Comment envisage-t-il le monde extérieur ? Comme une pure illusion, au sens des bouddhistes, par exemple ? « On pourrait, écrit-il, voir et sentir alors même qu'il n'y aurait rien de créé que notre âme. » Mais de l'idée que nous avons d'un être particulier il estime illogique de conclure à l'existence de cet être. Distinguons : quand il s'agit d'un objet imaginé ou rêvé, oui ; mais la chose est différente dans le cas d'un être perçu et senti. Il plaît à Malebranche de partir en guerre contre l'imagination, que Pascal avant lui avait qualifiée de « maîtresse d'erreur », et de récuser au même titre le témoignage des sens : « Les géomètres se trompent rarement, dit-il, les physiciens presque toujours ». Si les qualités « secondes » des corps contiennent manifestement un élément subjectif, est-ce à dire, pour autant, que rien n'existe en dehors de nous, pas même un être qui nous donne occasion de les sentir, et de les sentir, non pas telles que nous les voudrions, mais telles qu'elles s'imposent à nous ? Malebranche, à propos de la perception, parle volontiers de l'étendue intelligible, laquelle « n'est que la substance de Dieu en tant que représentative des corps et participable par eux avec les limitations ou les imperfections qui leur conviennent ». Outre que pareille définition ne pèche pas par excès de clarté, comprend-on sans peine une étendue qui est efficace, qui peut agir sur les esprits ?

Notre philosophe sera-t-il plus heureux en face de la notion de l'âme ? Chose étrange chez un cartésien décidé, contemporain de Racine, de La Fontaine, de La Bruyère, la psychologie est manifestement une des parties les plus faibles de son œuvre, bien que, selon la judicieuse observation de M. Joly, celle qu'il nous offre ait été goûtée tour à tour « par les métaphysiciens du XVIIe siècle, pour qui Dieu devait avoir en tout et partout la première place, puis par les psychophysiologistes de nos jours, pour qui l'être humain ne peut être connu scientifiquement que dans son corps et par son corps » (p. 208). En fait, au jugement de Malebranche, nous n'avons de notre âme qu'une connaissance incomplète : nous ne la verrons clairement que lorsqu'il plaira à Dieu de nous manifester dans sa propre substance « l'archétype des esprits, l'idée sur laquelle elle a été formée ».

Il y a néanmoins un point entre plusieurs autres, point capital (mis en pleine lumière par Fr. Bouillier dans sa savante *Histoire de la philosophie cartésienne*) où le philosophe du XVIIe siècle a fait preuve d'une surprenante divination. Que n'a-t-on pas écrit depuis cinquante ans sur le rôle intellectuel prépondérant de l'association ? Ce rôle, il l'a clairement entrevu et nettement défini. Sans doute il ne faut pas s'attendre à rencontrer sous sa plume les subtiles inductions et les vastes théories des associationnistes contemporains : mais, comme le dit

M. Joly : « Si les développements sont courts, les formules sont nettes ». Il est évident au surplus que cette sorte de mécanisme intérieur n'atteint en aucune façon les pensées « de pure intellection », lesquelles ne laissent pas de trace dans le cerveau. Il semble même que l'auteur des *Méditations* ait en commun avec M. Lachelier cette théorie que l'entendement pur est affranchi de tout rapport de temps.

Et maintenant comment explique-t-il l'activité de l'âme, et tout spécialement ses relations incessantes avec le corps? Entre les créatures il n'existe et ne peut exister aucune dépendance naturelle. Toute action, nous l'avons vu plus haut, procède de Dieu et remonte à lui comme à sa source nécessaire. Et cependant, chose étrange, mais manifestement indispensable pour sauver le libre arbitre, notre consentement, soit donné, soit refusé, a un rôle indiscutable dans tous les actes de notre vie morale et responsable. Si Dieu fait tout, pour ce qui se passe en nous c'est nous qui le déterminons : il se met littéralement à nos ordres. Un philosophe qu'on ne soupçonnera pas d'avoir restreint inutilement la sphère d'action de la divinité, saint Thomas, avait donné à cette question une solution bien autrement plausible : témoin l'épigraphe même empruntée à la *Somme* par Ollé-Laprune pour être mise en tête de sa *Philosophie de Malebranche* : « Sic intelligendum est Deum operari in rebus, quod tamen ipsæ res propriam habeant operationem... ut dignitatem causalitatis creaturis etiam communicet. »

En revanche quelle théorie profonde et lumineuse des émotions et des passions, de leur genèse, des modifications qu'elles nous imposent ou que nous leur imprimons parfois à notre insu? Et nous voici amenés par une transition naturelle en pleine morale : science qui, aux yeux de Malebranche, devait nécessairement faire partie intégrante de la philosophie rationnelle : science dominée tout entière par « la Raison universelle et souveraine que Dieu même consulte en lui et applique hors de lui ». Et ainsi sa doctrine téléologique est un écho du stoïcisme, en qui il salue « la plus noble philosophie de l'antiquité païenne ». Notons en passant cette règle, qui répond si exactement dans l'ordre pratique à celle de l'évidence dans l'ordre intellectuel : « On ne doit jamais aimer un bien, si l'on peut sans remords ne pas l'aimer », et le rapprochement ingénieux renfermé dans la maxime suivante : « Il n'y a pas de plus grand travail que de demeurer ferme dans les courants : dès qu'on cesse d'agir on est emporté. »

Et maintenant si l'on me demandait de définir l'attitude prise par Malebranche à l'égard des grandes philosophies de son siècle ou des époques antérieures, il me semble que je redirais volontiers à la suite d'E. Saisset : « Il a librement associé les vues les plus hautes de Platon avec les pensées les plus hardies de Descartes. » Mais dès que des grandes lignes on descend aux détails, ce jugement appelle manifestement plus d'une réserve. Ainsi autant Malebranche professe peu de sympathie pour le péripatétisme, autant sur des points de capitale importance il se rapproche de Platon. Dès lors comment se fait-il qu'il

parle si rarement du grand Athénien, et s'il paraît bien connaître à peine ses *Dialogues*, d'où dérive cette « veine platonicienne » si abondante en mainte partie essentielle de son système? Il y a là un curieux problème d'histoire philosophique que je me propose de traiter à fond dans un mémoire spécial.

De même, nul ne songe à faire de Malebranche un scolastique et cependant, « malgré toutes les différences qui le séparent de saint Thomas et qu'il a tenu lui-même à signaler, à accuser, à exagérer par la vivacité de son langage, le célèbre oratorien garde la tradition de l'Ange de l'École sur la subordination et l'accord des différents règnes de l'univers » (p. 283).

Enfin, en ce qui touche les points d'attache de l'idéalisme et, pour préciser davantage, de l'intellectualisme malebranchien avec la pensée cartésienne, le livre que nous analysons, sans embrasser la question directement et sous toutes ses faces, offre du moins tous les éléments d'un intéressant parallèle. On sait que ce fut la lecture du *Traité de l'homme* qui révéla presque soudainement à Malebranche sa vocation philosophique : il fut attiré avant tout, nous dit M. Joly, par la mécanique universelle, éliminant de la science tant d'explications bizarres où se complaisait en physique, en physiologie et ailleurs la scolastique en décadence. Mais en même temps l'élève reproche à son maître de n'avoir ni examiné à fond la nature des idées, ni assez accentué la prépondérance de la mathématique sur la physique, où les sens, quoi qu'on fasse, ont un rôle dont on ne peut les dépouiller.

En somme, comme c'était son droit et son devoir dans cette consciencieuse étude de Malebranche, où les amis de ce philosophe eussent préféré un ton plus enthousiaste, M. Joly s'est effacé le plus possible derrière son héros, non toutefois sans intervenir discrètement aux endroits convenables. Il avait à nous peindre surtout le penseur : je lui aurais su bon gré de faire une place un peu plus grande à l'écrivain. Sur ce terrain il y avait un mérite plus qu'ordinaire, chez celui à qui Leibniz écrivait : « Vous avez trouvé le secret de rendre les choses les plus abstraites non seulement sensibles, mais agréables et touchantes », et que Montesquieu rangeait sans hésiter au nombre des quatre plus éminents poètes qu'ait produits l'humanité. Et si en songeant à Pascal, sinon à Montaigne, on fait quelque difficulté d'accorder à M. Joly que c'est Malebranche qui a marqué à la philosophie sa place dans notre littérature, du moins faut-il reconnaître que l'auteur de la *Recherche de la vérité* possédait au plus haut degré tous les dons nécessaires pour intéresser même à la métaphysique un cercle d'élite parmi ceux que son siècle appelait « les honnêtes gens ». C. HUIT.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. T. XXIV.

F. SCHUMANN, *Contributions à l'analyse des perceptions visuelles* (suite). Schumann traite, dans ce deuxième article, de l'appréciation des grandeurs spatiales, et il cherche, en recourant à une observation subjective attentive, quels sont les facteurs qui déterminent nos jugements sur la grandeur comparative des lignes. Sans nier absolument le rôle des muscles de l'œil, il attribue une influence prépondérante à d'autres causes. — Si nous regardons une grande ligne et une petite, la perception de la première tranche en quelque sorte dans la conscience sur la perception de la deuxième : par suite, nous sommes portés à croire que, de deux figures ou de deux parties de figures dont l'une tranche sur l'autre, la première est plus grande que la deuxième. C'est ce qui arrive si l'on imprime un mot en lettres espacées : ces lettres attirent plus fortement l'attention, et elles paraissent plus grandes que les autres, bien qu'elles soient de la même grandeur. De même, si l'on regarde une série de petits cercles noirs de même dimension, en fixant l'attention sur l'un d'entre eux, il paraît plus grand que les autres. — Une deuxième cause d'appréciation réside dans ce fait, signalé dans le précédent article de S., que dans beaucoup de figures certains éléments s'unissent spontanément dans la perception : les parties de figure ainsi unies paraissent plus grandes que les autres, même si elles sont exactement de la même grandeur. Par exemple, si un carré est posé sur le côté, il arrive très fréquemment que les deux côtés verticaux, placés symétriquement par rapport au plan médian de la vision, sont unifiés de cette façon dans le premier moment de la perception : il en résulte que le carré apparaît comme un rectangle dont le côté vertical serait plus grand que le côté horizontal. — Enfin, une troisième cause d'appréciation, ou, comme dit S., un troisième critère de jugement est constitué par la façon dont nous frappe la figure perçue : les impressions visuelles qui nous frappent d'une manière spéciale sont surestimées. — Toute cette analyse est appuyée sur de fines observations. (*A suivre.*)

MEINONG, *Abstraction et comparaison.* Longue discussion en vue d'établir, par des arguments *a posteriori* et *a priori*, que l'abstraction ne se réduit pas à la comparaison, mais se fait par un travail original de l'esprit.

HEILBRONNER, *Nouvelle contribution à la connaissance des relations*

entre l'aphasie et l'aliénation mentale. Étude étendue sur un cas d'aphasie (le cas Op.) auquel Wernicke et H. lui-même ont déjà consacré plusieurs mémoires dans des revues médicales.

Cornelius, *Sur la théorie de l'abstraction.* C. explique et défend la théorie de l'abstraction liée à sa théorie des qualités formelles.

G. E. Müller, *Sur la comparaison des poids soulevés.* M. répond aux critiques de Cattell publiées dans le précédent volume de la même revue. Il n'a pas nié que, en soulevant des poids, nous formions une appréciation de la force déployée, mais il a prétendu que cette appréciation ne joue aucun rôle dans la comparaison de la grandeur des poids : cette comparaison se réduirait à une comparaison des vitesses de soulèvement.

E. Storch, *Les animaux inférieurs ont-ils une conscience?* Article de discussion contre Edinger, qui a prétendu que, dans la série animale, la conscience ne commence qu'avec l'apparition du cerveau. S. soutient le parallélisme de la conscience et du mouvement comme l'hypothèse la plus féconde.

Th. Elsenhans, *Sur la généralisation des émotions.* Les émotions sont-elles susceptibles de se combiner en émotions plus générales? Oui, selon l'auteur de ce travail, et cela de deux façons. D'abord, en même temps que les représentations individuelles se combinent pour former des idées générales auxquelles les mots servent de symboles, les émotions qui accompagnaient les représentations individuelles se fondent aussi en émotions générales, qui sont d'ailleurs plus faibles que les émotions individuelles. C'est là une généralisation médiate, puisqu'elle se fait par le moyen des concepts. Mais il existe aussi une généralisation immédiate, dont l'exemple le plus frappant est donné par le *Gemeingefühl*, c'est-à-dire par la résultante émotionnelle de l'ensemble des sensations organiques. Une généralisation analogue se retrouverait dans la combinaison des émotions partielles qui forment les émotions totales intellectuelles, esthétiques, etc.

W. v. Zehender, *La forme de la voûte céleste et l'agrandissement apparent des astres à l'horizon.* L'auteur traite ici en détail une question qui fait l'objet d'un appendice à son travail sur « *L'illusion géométrique optique* ». Étude historique et critique étendue des opinions soutenues sur la question.

Marx Lobsten, *Sur l'audition avec les deux oreilles et la localisation immédiate du son.* Quelques remarques et expériences sur un fait curieux : un son faible provenant du côté gauche peut être perçu comme venant du côté droit, et réciproquement, pourvu qu'il se trouve dans une certaine partie du champ auditif que l'auteur appelle zone d'échange (*Wechselzone*). La grandeur de cette zone, qui s'est trouvée de 44° pour le côté droit et de 16° pour le côté gauche, dépend de l'acuité auditive différente des deux oreilles : c'est l'oreille dont l'acuité auditive est la plus grande qui se trouve avoir dans le côté opposé la zone d'échange la plus grande.

A. Netschajeff, *Recherches expérimentales sur le développement de la mémoire chez des écoliers*. Recherches faites sur 687 écoliers de Saint-Pétersbourg, garçons et filles, de neuf à dix-huit ans. Les expériences ont porté sur huit espèces de souvenirs groupés par séries de douze : objets vus, sons familiers non articulés, nombres de deux chiffres, mots trisyllabiques évoquant des images visuelles, auditives, tactiles, des sentiments et enfin des idées abstraites. Les résultats sont donnés dans un grand nombre de tableaux et de courbes. On y voit que la mémoire croît avec l'âge, avec un léger arrêt vers l'âge de la puberté. Les garçons ont la mémoire meilleure pour les impressions venant d'objets réels, les filles ont la mémoire meilleure pour les nombres et les mots. — Un fait intéressant concerne les illusions, c'est-à-dire les erreurs qui consistent à reproduire un fait inexact en le donnant comme exact : ces illusions sont presque partout plus fréquentes chez les garçons que chez les filles, et elles diminuent avec l'âge (de 15 p. 100 environ pour les enfants de neuf ans à 5 ou 6 p. 100 pour les écoliers de dix-huit ans), mais la diminution apparaît brusquement chez les filles à partir de douze ans, tandis qu'elle se fait graduellement chez les garçons de onze à quatorze ans. — L'auteur étudie aussi le rapport de la mémoire avec le type imaginatif, et finalement avec la capacité respiratoire et la force musculaire. Mais les résultats ne sont pas bien précis.

O. Raif, *Sur le doigté au piano*. Étude faite par un professeur de musique mort récemment. C'est une opinion fausse que les pianistes habiles possèdent une mobilité des doigts supérieure à la normale. En moyenne, on peut frapper 5 ou 6 coups par seconde avec le second et le troisième doigt, et 4 ou 5 avec les autres doigts : ce nombre s'est élevé à 7 pour des non-pianistes, tandis qu'il n'était que de 5 pour tout un groupe de bons pianistes. Dans les passages les plus rapides, il suffit de donner avec les cinq doigts 15 touches au plus par seconde. La difficulté que le pianiste doit vaincre consiste à frapper les touches au bon moment, et l'éducation musicale a pour but d'établir une action concordante des doigts, de l'oreille et de l'œil.

C. Ritter, *Mesures de fatigue*. Article important, dont le but est de déterminer quelles sont les méthodes les meilleures que l'on puisse employer pour constater et mesurer la fatigue causée par le travail intellectuel. R. a essayé diverses méthodes connues et en a imaginé de nouvelles : il les a appliquées à des classes d'élèves du gymnase d'Ellwangen et d'une école de filles. — 1° La méthode esthésiométrique de Griesbach est sans valeur, comme on l'a déjà reconnu : elle a donné à R. les résultats les plus contradictoires. — 2° La méthode des calculs, employée par Ebbinghaus, est aussi sans valeur, comme Ebbinghaus l'a reconnu, en donnant comme raison la multiplicité des influences qui agissent dans le travail. R. ajoute que les élèves d'une même classe sont de force trop inégale dans le calcul : si donc on leur fait faire les mêmes séries d'additions, la fatigue se manifeste chez les plus forts,

tandis que les mêmes opérations font apparaître des progrès chez les plus faibles. — 3° R. n'a que fort peu employé la méthode de combinaison : il lui semble cependant que, si l'on peut la mettre en œuvre sans qu'il se produise de perturbations, elle pourra donner de bons résultats. — 4° La méthode de la mémoire, appliquée aux nombres, dont on dicte une ou plusieurs séries pour les faire écrire ensuite aux élèves. Ebbinghaus la déconseille, parce qu'elle a donné des résultats tout opposés à ceux qui auraient dû se produire : après le travail intellectuel, les élèves commettaient moins de fautes qu'avant. R. a employé la même méthode en essayant de la corriger, mais il n'a pas en général été plus heureux. — 5° En revanche, il a obtenu des résultats très satisfaisants en substituant des mots aux nombres (méthode des dictées de mots). Il a employé des séries de 5 ou 6 mots de 2, 3 ou 4 syllabes, accentués de la même façon : il les dictait aux élèves, qui devaient ensuite les écrire de mémoire. Il y a bien quelque chose d'arbitraire dans la façon de compter les fautes et les demi-fautes, mais le procédé rend cependant les comparaisons possibles. Des expériences passablement étendues montrent d'une façon concordante que le nombre des fautes est plus grand après le travail qu'avant. Cette méthode serait donc meilleure que toutes les précédentes. — 6° R. a essayé aussi des dictées de phrases allemandes de 30 à 40 syllabes, que les élèves devaient écrire de mémoire. Ces dictées ne sont pas à recommander : elles ne valent pas mieux que les dictées de nombres. Une raison en est qu'il est très difficile de trouver des phrases équivalentes. — 7° Enfin R. a employé un autre procédé qu'il trouve excellent : ce procédé consiste à faire barrer des lettres ou des mots déterminés dans un texte imprimé que l'on remet aux élèves. Par exemple les élèves doivent, dans un texte de 15 lignes, barrer les *r* d'un trait vertical et les articles d'un trait transversal. Les résultats de cette méthode sont très satisfaisants. C'est donc la meilleure, avec la méthode des dictées de mots.

L. Edinger, *Anatomie cérébrale et psychologie*. Réplique à l'article de Storch analysé plus haut. E. se plaint vivement que Storch lui ait attribué la thèse du matérialisme naïf. Il s'est borné, dans son mémoire publié sous le même titre que cette réplique, à indiquer comment il lui semble que les découvertes futures de l'anatomie pourront fournir des indications sur des rapports non encore soupçonnés entre la conscience et le mouvement. Quant au parallélisme psychophysique, en le rejetant, il se trouve en bonne compagnie. Foucault.

Philosophische Studien, t. XVI, fasc. 3 et 4.

F. Krüger, *Observations sur les sons doubles* (2 articles). Le but de ce travail considérable est de décrire aussi complètement que possible, au moyen de l'observation, les phénomènes que l'on perçoit

lorsque deux sons musicaux frappent l'oreille simultanément. L'auteur pense élucider par là ce qui concerne les propriétés psychologiques des sons doubles et y réduire ultérieurement les différences de la consonance et de la dissonance; il pense en même temps obtenir une base expérimentale pour éclaircir certains points importants de la théorie de l'audition. — Les sons sont produits au moyen de diapasons : deux diapasons vibrent en même temps sur des caisses à résonance, les sons sont transmis par deux tuyaux acoustiques qui se réunissent en un seul, et finalement ce tube se termine par un cornet acoustique que l'on peut introduire dans l'oreille. Les sujets sont tenus dans une ignorance complète de la hauteur réelle des sons composants et aussi des résultats obtenus jusqu'à la fin des recherches. — L'un des sons ayant 256 vibrations, on a fait varier le deuxième depuis l'unisson jusqu'à l'octave, en en faisant croître la hauteur par quatre vibrations; puis on a procédé d'une manière analogue en employant les sons fixes de 512 et de 1024 vibrations; enfin on a étudié de même les intervalles au delà de l'octave, les sons les plus aigus ne dépassant guère 1500 vibrations. — Les très nombreuses observations, qu'il est impossible de résumer, portent sur la perception du son intermédiaire, des sons de différence, des sons d'addition, des battements, et sur l'impression agréable ou désagréable qui accompagne la perception. A noter que les observateurs ont pu distinguer jusqu'à cinq sons de différence. Les conséquences théoriques seront exposées dans un article ultérieur.

J. Zeitler, *Expériences tachistoscopiques sur la lecture.* Ces expériences apportent une importante contribution à la psychologie de la lecture, déjà étudiée par Cattell, Pillsbury, Erdmann et Dodge. Les expériences ont été faites au moyen du tachistoscope. Le tachistoscope est un appareil au moyen duquel on peut présenter un objet à l'observateur pendant un temps très court et exactement mesuré. Dans les expériences de Z., les observateurs percevaient des groupes de lettres imprimées formant des mots usuels, ou des mots peu usités, ou des mots dans lesquels on avait changé une ou plusieurs lettres, ou des séries de consonnes entremêlées de quelques voyelles, ou des séries de consonnes seulement. Avec le tachistoscope dont s'est servi Z., construit sous la direction de Wundt, on pouvait faire varier le temps d'exposition de 5 millièmes à 2 centièmes de seconde, tandis que les expérimentateurs précédents avaient employé des temps d'exposition beaucoup plus longs. — Les expériences de Z. rectifient sur plusieurs points importants les opinions antérieurement soutenues. D'abord, il est faux que le mot soit lu comme un tout, il est lu par parties successives, en allant de gauche à droite. L'assimilation, c'est-à-dire la fusion de la sensation avec des images anciennes, est réelle, mais ne joue qu'un rôle secondaire, et les assimilations se produisent progressivement, en plusieurs temps successifs. Le rôle prépondérant dans la perception des mots appartient aux lettres *dominantes*, c'est-à-dire

aux lettres qui dépassent la ligne en dessus ou en dessous, et aux initiales majuscules. Beaucoup d'autres petits faits sont notés avec soin.

W. WIRTH, *La loi de Fechner et Helmholtz sur les images consécutives négatives* (1er article). L'image consécutive négative dépend de la différence d'intensité lumineuse qui existe entre l'objet d'où elle provient et le fond sur lequel cet objet a été perçu. Mais elle dépend aussi de la surface sur laquelle on la projette. Sur ce dernier point Fechner a émis l'hypothèse que la valeur lumineuse de l'image négative est proportionnelle à celle de la surface de projection. Helmholtz a admis cette hypothèse et lui a donné une forme mathématique. C'est pourquoi W. donne à la relation dont il s'agit le nom de loi de Fechner et Helmholtz. Les expériences rapportées dans le présent article ont pour but de contrôler cette loi par des mesures aussi exactes que possible. Les difficultés techniques sont considérables, car, s'il est facile de mesurer la valeur lumineuse de la surface de projection, ou, comme dit Helmholtz, la valeur de la lumière réagissante, il n'est pas facile de mesurer celle de l'image négative. W. pense cependant avoir surmonté les difficultés au moyen de l'appareil rotatif de Marbe, qui permet de faire varier pendant la rotation le rapport du secteur blanc et du secteur noir. Au centre du disque rotatif se trouve un cercle noir; autour de ce cercle se trouve la région dont on peut faire varier à volonté la valeur lumineuse; et le disque est perçu sur un fond de papier gris qui reste invariable au cours d'une série de mesures. On regarde le cercle noir pendant 20 secondes, on projette l'image négative sur le fond du papier gris, puis, au moyen de deux fils que l'on peut, avec quelque exercice, mouvoir très commodément, on amène la partie variable du disque à avoir la même intensité lumineuse que l'image négative. On répète la mesure et l'on prend des moyennes. Il n'y a plus, pour vérifier la loi, qu'à employer des papiers gris de valeurs lumineuses différentes. Un premier groupe d'expériences faites dans ces conditions montre que, dans une large zone moyenne, la valeur lumineuse de l'image consécutive est approximativement proportionnelle à la valeur lumineuse de la surface réagissante. Dans un deuxième groupe d'expériences, W. a combiné l'appareil de Marbe avec un épiscotistère. Il a obtenu une nouvelle confirmation de la loi pour le cas où l'image consécutive provient de la perception d'une lumière verte. Incidemment, d'autres expériences ont été faites, en particulier sur l'affaiblissement graduel de l'image consécutive qui se produit après la fixation.

M. FOUCAULT.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

C. Bos, *Psychologie de la Croyance.* In-12, Paris, F. Alcan.

G. Compayré, *Pestalozzi et l'éducation élémentaire.* In-18, Paris, Delaplane.

Vaschide et Vurpas, *Psychologie du délire dans les troubles psychopathiques.* In-12, Paris, Masson et Gauthier-Villars.

Duhem, *Thermodynamique et chimie.* In-8°, Paris, Hermann.

O. Noel, *Le socialisme et la question sociale.* In-8°, Paris, Pedone.

Fabre (Joseph), *La Pensée antique. De Moïse à Marc-Aurèle.* In-8°, Paris, F. Alcan.

Groos, *Les Jeux des animaux* (trad. française). In-8°, Paris, F. Alcan.

Bienstock, *Tolstoï et les Doukhobors.* In-12, Paris, Stock.

Michaud, *Les époques de la pensée de Pascal.* In-12, Paris, Fontemoing.

J. Vieujand, *Études historiques et sociologiques.* In-12, Bruxelles, Lebègue.

C. Léger, *L'Éducation laïque.* In-12, Paris, Cornély.

P. Reynaud, *La Civilisation païenne et la religion.* In-12, Paris, Perrin.

P. Eltzbacher, *L'anarchisme*, trad. de l'all. In-12, Paris, Giard et Brieri.

A. Radulescu-Pogonescu, *Das Leben und die Philosophie Contas.* In-8°, Leipzig, Schmidt.

Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschoftlichen Begriffsbildung*, Z[te] Hälfte. In-8, Mohr (Liebeck), Tübingen.

Trumbull Ladd, *The Philosophy of Conduct.* In-8°, New-York, Scribner.

Zino Zini, *Il pentimento e la morale ascetica.* In-3°, Torino-Bocca.

Loria, *Le basi economiche della Costituzione sociale.* In-8°, Torino-Bocca.

N. D'Alfonso, *La dottrina dei temperamenti nell'antichità e ai nostri giorni.* In-12, Roma.

G. Triespoli, *Saggio per uno studio della coscienza sociale e giuridica dei codici sacri.* In-8°, Parma, Battei.

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LA SIMULATION DANS LE CARACTÈRE[1]

LA FAUSSE SENSIBILITÉ

I

Au type du faux impassible s'oppose le type du faux sensible. Celui-ci simule la sensibilité comme l'autre simulait l'indifférence. Il n'est pas impossible que les deux types se combinent chez un même individu.

La sensibilité feinte a pour origine, comme la fausse impassibilité, le besoin de l'équilibre mental, le souci de la défense personnelle. Si la sensibilité excessive est dangereuse pour l'individu, la froideur excessive, l'indifférence ne l'est guère moins. Ne pas partager les sentiments de ceux qui vivent avec nous, ne pas éprouver les impressions que, dans l'opinion commune, nous devons éprouver, les impressions qui nous sont suggérées ou inspirées par l'exemple, l'usage et la morale, cela est un inconvénient grave et parfois un péril. On a beau dire et se dire qu'on ne commande pas à ses sentiments, qu'il ne faut pas disputer des goûts, même pour les choses les moins importantes, de fortes divergences de goût peuvent contribuer à relâcher et à rompre les liens qui nous unissent les uns aux autres. Et quand les divergences deviennent graves, l'union est presque impossible.

Les dangers de la différence des sensibilités sont de diverse nature. Ils peuvent être, pour ainsi dire, intérieurs à l'individu. Nous souffrons de n'avoir point les mêmes impressions que les autres. Nous en souffrons pour nous, parce que nos propres impressions sont faibles en général, peu solides, mal affermies quand elles ne sont pas partagées par les autres et aussi parce que les sentiments des autres assiègent sans cesse notre esprit et que, quand ils ne parviennent pas à l'envahir, à le faire vibrer à l'unisson, nous éprouvons une impression d'isolement, de désaccord, d'antipathie qui est, en général et normalement pour l'homme considéré comme être social, désagréable et peu saine. Nous souffrons pour nous si nous sommes égoïstes, parce que nous sentons bien que notre indifférence nous

1. Pour cette série d'études, voir le numéro de décembre 1901.

isole, fait de nous un élément discordant dans l'ensemble. On souffre aussi pour les autres si l'on a une âme altruiste, soit parce qu'on les considère comme ayant droit de réclamer de nous une sympathie qu'ils ne peuvent jamais obtenir, soit que, fort de la supériorité présumée de ses propres goûts, on les plaigne de ne les point partager.

Mais, en outre, le grand danger de notre dissidence c'est que les autres s'en aperçoivent et ne nous en savent habituellement aucun gré. Quand nous ne montrons pas des sentiments analogues à ceux de notre entourage et que nous ne pouvons lui imposer les nôtres, en général, et en réservant le cas assez complexe où l'opposition des goûts peut créer l'harmonie, nous n'avons à compter ni sur sa sympathie, ni sur son aide. L'originalité, c'est l'isolement. Et si l'isolement offre certains plaisirs et procure certains avantages, il est bien sûr qu'il est aussi un mal très sérieux, étant donnés les liens de dépendance réciproque qui unissent tous les hommes. D'autre part, il ne s'agit pas seulement d'indifférence et d'isolement. Le manque de sympathie et l'antipathie se traduisent par des faits plus désagréables. On ne se borne pas à ne pas rendre service à ceux qui ne sentent pas comme nous, on leur est bien souvent positivement hostile, on leur nuit quand on ne va pas jusqu'à les supprimer.

Il nous faut délimiter avec soin le cadre de notre étude. J'écarte aussi complètement que possible les simulations proprement sociales : la morale, la politesse, l'art, la religion, etc. Je ne considérerai que les manières d'être individuelles, les réactions des individus, les types de caractère. Il est sûr que la politesse, par exemple, nous oblige continuellement à feindre, dans une certaine mesure, des impressions, des sentiments, une sensibilité que nous n'avons pas. Mais je ne m'en occuperai pas ici à ce titre, comptant bien la retrouver ailleurs. Si j'en parle ce ne sera qu'en passant et à cause des différentes manières dont pratiqueront ses préceptes, selon leurs différents caractères, les différents individus et aussi parce que, en étudiant les caractères individuels et leurs réactions, nous étudions les éléments du fait sociologique, la manière dont il se constitue et se développe.

II

Il est d'une grande importance pour l'homme de paraître, à ses propres yeux et aux yeux des autres, éprouver bien des sentiments qu'il n'éprouve pas du tout ou bien éprouver d'autres sentiments à un degré qu'il est fort éloigné de réaliser. Cette utilité, qui découle

de la nature essentielle même de la société, est augmentée considérablement encore par une foule de conventions très puissantes et dont l'effet va s'accumulant. Car une fois qu'il a été admis qu'il fallait éprouver tel sentiment, alors même que la vie sociale pouvait auparavant s'en passer très bien, elle ne le peut plus, une fois la convention admise. En négligeant de l'éprouver ou de feindre qu'on l'éprouve on risquerait de causer en bien des cas au moins (parfois ce serait un bien) un vrai désordre correspondant au trouble de l'opinion et à toutes les conséquences réelles qu'entraîne un mal imaginaire.

Pour feindre aux yeux des autres, il n'est pas mauvais de commencer par se tromper soi-même. Et c'est là une des raisons qui font que l'homme est continuellement occupé à se faire illusion sur ses propres sentiments et ses propres idées. Une autre raison, c'est qu'il en a lui-même besoin, comme nous l'avons vu, pour divers motifs égoïstes ou altruistes. Il a besoin de ne pas se sentir isolé, et pour cela il s'illusionne sur les autres, il leur prête toute sorte de sentiments qu'ils n'éprouvent pas, mais qu'il aime à s'imaginer en eux, et grâce auxquels il peut croire à leur sympathie et en même temps il s'illusionne sur lui-même et il croit de bonne foi éprouver beaucoup de sentiments qui en réalité ne sont point en lui, mais qui lui paraissent nécessaires à l'harmonie que, sous une forme ou sous une autre, l'homme réclame toujours. C'est grâce à toutes ces erreurs et à tous ces mensonges que la société se maintient et que la vie reste possible.

Il est assez curieux que l'observation par la conscience continue à passer pour un procédé infaillible. C'est une idée encore assez répandue, même parmi les psychologues, que par la conscience nous avons une connaissance directe des phénomènes de l'esprit, directe et sûre, de telle sorte que l'erreur y soit impossible. Je dirais bien que les mots « connaissance immédiate » ne se peuvent accoupler sans contradiction et j'ai déjà eu l'occasion d'examiner, peut-être un peu trop brièvement, cette question. Mais il n'est pas nécessaire ici de l'étudier en général. En fait, et pour ne pas sortir du sujet de ce travail, les erreurs d'observations qu'occasionne le témoignage intérieur de la conscience sont de tous les moments. Tout le monde le sait bien d'ailleurs, et je ne pense pas que personne le nie, sans qu'on se décide pourtant à abandonner la croyance à la conscience immédiate, et sans qu'on puisse, d'autre part, tirer une ligne de démarcation entre les perceptions internes sujettes à l'erreur et celles qui ne peuvent être que véridiques, bien qu'il soit possible, comme lorsqu'il s'agit de perceptions externes, de donner certaines règles pour prévenir un assez grand nombre d'illusions. La percep-

tion interne et la perception extérieure sont, en effet, tout à fait semblables pour leur mécanisme, au point de vue de la psychologie générale.

Un facteur très important intervient continuellement pour former beaucoup plus qu'on ne l'imagine les résultats de l'observation intérieure, ce sont les idées préconçues en général, les idées morales en particulier. Nous pensons que nous devons éprouver tel ou tel sentiment dans telle ou telle circonstance. De là une tendance très forte, à s'imaginer qu'on l'éprouve réellement, ou, chez quelques scrupuleux, une tendance à croire, même faussement, qu'ils ne l'éprouvent pas du tout. L'influence de l'amour-propre sous toutes ses formes et l'influence de très bons sentiments, le désir du bien, la pudeur, l'horreur pour certaines impressions qui n'empèche pas toujours de les éprouver, viennent se joindre à l'influence de l'idée.

Elles réussissent d'autant mieux que l'habitude de l'observation exacte et le souci de la vérité pour elle-même sont choses encore plus rares que précieuses. Il est très difficile de démêler les sentiments qui s'agitent confusément en nous, il est bien plus tôt fait de les étiqueter de confiance, selon ce qu'ils doivent être dans la circonstance présente. Nous nous jugeons nous-mêmes, comme nous voyons la plupart des hommes juger les gens qu'ils ne connaissent pas. Excepté lorsqu'ils ont des raisons spéciales très fortes pour faire preuve de quelque critique, nous voyons toute une classe d'esprits — parfois les plus réguliers et les plus moraux — considérer *a priori* un père comme un être essentiellement bon et dévoué, une mère comme une femme essentiellement respectable, un souverain (lorsqu'ils ne vivent pas dans une république) comme une personne absolument remarquable et digne d'amour et de respect, un homme qui a réussi comme un homme éminent. C'est avec ce parti pris que l'on se juge en général soi-même et l'opinion qu'on se fait ainsi n'a nullement besoin d'être confirmée par une expérience quelconque. Il est entendu que nous sommes bons, dévoués, justes, compatissants, etc. Le mensonge et l'illusion sont ici d'autant plus faciles que nous croyons être à l'abri des investigations des autres. A quelqu'un qui nous contesterait quelqu'un de ces sentiments, nous répondrions volontiers : « De quoi vous mêlez-vous? je sais bien ce que j'éprouve. » En vérité, il est trop facile de simuler à nos propres yeux les qualités que nous croyons nécessaires. Nous sommes trop aisés à tromper.

On simule cependant, quand ce ne serait que par fausse honte et par amour de la franchise. Tel n'oserait pas dire crûment aux autres qu'il est dévoué s'il ne se le faisait d'abord croire à lui-même, qui

en revanche, et pour compenser cette fâcheuse franchise, se laisse prendre à tous les pièges qu'il se tend. Il suffit souvent d'avoir à la fois une émotion un peu confuse, une agitation bien ressentie et une idée de ce que l'on devrait éprouver pour associer intimement cette émotion et cette idée et croire que l'une et l'autre sont harmonisées et systématiquement produites dans l'esprit. Un homme effrayé, mais qui n'aimerait pas être lâche, pourra se faire croire qu'il tremble de colère, il suffit de la moindre circonstance favorable pour que l'esprit y accroche une idée réconfortante sur ses propres sentiments.

Les illusions de la perception interne se produisent, en effet, comme toutes les illusions, par la combinaison d'une sensation avec des images, des idées. Si nous croyons voir la nuit un homme, par exemple, au lieu de l'épouvantail à moineaux qui est devant nous, on comprend assez aisément ce qui passe de la sensation dans l'illusion et ce qui vient s'y adjoindre d'images pour la compléter et la dénaturer en éliminant les parties de l'impression réelle qui ne s'adapteraient pas à l'image suscitée et que celle-ci empêche d'arriver à la conscience. Et parfois nous pouvons même savoir la cause de cette substitution : l'attente, un sentiment vif, un souvenir récent, une préoccupation particulière, un souvenir vivace expliquent en certains cas que ce soit telle image plutôt que telle autre qui soit venue compléter la perception et produire l'erreur. Les choses ne se passent pas autrement dans les illusions du sens interne. Quand nous sommes agités par un sentiment et que nous nous en faisons une représentation, nous l'associons avec des idées, des images qui le complètent, qui servent à l'interpréter, mais qui aussi, dans les cas d'illusion, le transfigurent et le dénaturent, en écartant de notre idée finale certains éléments du fait primitif. Même nos bons sentiments bien authentiques ont quelques côtés vilains ou mesquins que nous nous gardons bien de voir et qui sont écartés de l'état conscient par lequel nous prenons connaissance de nos impressions. Mais à plus forte raison serons-nous portés à défigurer ceux de nos sentiments que nous voudrions bien ne pas avoir éprouvés. Ici une grande partie de la réalité est vite écartée de la représentation finale et le reste est interprété à l'aide d'idées préconçues, de sentiments dominants (amour-propre, orgueil, désir du bien, etc. . Ces idées et ces sentiments jouent dans l'illusion du sens intime un rôle exactement analogue à celui qu'ils jouent ou que d'autres jouent dans l'illusion des sens extérieurs, et nous pouvons souvent voir les causes permanentes et psychologiques de nos erreurs.

Cependant les éléments que nous ne voulons pas reconnaître et

que le principe directeur de l'illusion écarte de notre représentation finale ne sont pas pour cela complètement annihilés. Ils continuent à vivre et, quoique méconnus, ils continuent aussi en bien des cas à diriger la conduite. On ne devient malheureusement pas bon parce qu'on croît l'être, bien que cette illusion puisse être un acheminement vers la réalité correspondante. Et cette discordance entre la donnée du sens interne et les caractères généraux de nos actions sert au moins à déceler aux autres l'illusion de l'introspection si celui qui en est la victime à peu près volontaire, ne se décide pas à la découvrir lui-même. Il n'est pas rare de voir l'individu qui se croit courageux se conduire comme un lâche ou de reconnaître l'avarice d'un homme qui se complaît dans sa générosité. On peut en conclure que l'esprit s'est en quelque sorte divisé, il s'est formé un personnage agissant et un personnage convenu. Les éléments qui composent à un moment donné l'état mental se sont séparés en deux groupes, les uns ont continué à dominer l'esprit, à diriger la conduite, les autres se sont associés à des sentiments tout différents, à des idées préconçues et convenues pour former une représentation du moi d'où sont exclus les éléments discordants. On se ménage ainsi les avantages pratiques des défauts qu'on ne veut pas avoir et la complaisante satisfaction morale de la qualité opposée. Ce fait est plus commun qu'on ne pense, et il est, sous diverses formes et avec des atténuations différentes, à peu près universel.

M. James Sully a vu cette illusion de la conscience et en a indiqué la généralisation, il en reconnaît aussi les causes sociales. Je crois cependant qu'il a plutôt diminué l'importance des illusions de la conscience et qu'il n'a pas assez signalé ce qu'il entre de mensonge dans ces erreurs : « Il semble à première vue, dit-il, que ce soit chose tout à fait simple que de déterminer à un moment donné si nous sommes contents, si notre condition émotionnelle dépasse le seuil du plaisir, le point d'indifférence, et prend nettement la teinte de l'agréable. Pourtant on est autorisé à croire que les hommes se trompent assez souvent sur ce point. Il ne serait peut-être pas exagéré de dire que la plupart d'entre nous peuvent arriver à s'imaginer qu'ils s'amusent, quand ils se livrent aux prétendus plaisirs de la société suivant la mode du jour. On a fait observer assez cyniquement que les gens vont dans le monde bien moins pour être heureux que pour le paraître, et on peut ajouter qu'ayant l'air de s'amuser, ils peuvent, pourvu qu'ils ne soient pas blasés, se tromper eux-mêmes comme ils trompent les autres. L'attente, la reconnaissance des signes extérieurs du plaisir chez les autres, tout ceci peut

dans les premiers temps aveugler un homme sur son état mental réel dans les plaisirs de société »[1].

« Il est clair, ajoute M. J. Sully, que les conditions extérieures de la vie imposent à l'individu certaines habitudes de sentir qui combattent souvent ses inclinations personnelles. Comme membre de la société il a des motifs puissants de s'attribuer à lui-même certains sentiments, et ces motifs agissent sur lui et lui troublent la vue dans le spectacle de ce qui se passe réellement au fond de son esprit. Si ceci est vrai des choses de peu d'importance comme les plaisirs de la société, dont nous avons parlé tout à l'heure, cela s'applique bien mieux encore aux choses plus graves. Ainsi nous pouvons facilement nous persuader que nous éprouvons, comme il convient, un sentiment d'indignation à l'égard de tel personnage, coupable d'un acte bas ou cruel, alors qu'en réalité nous éprouvons bien plutôt de la compassion pour le coupable, jadis notre ami. C'est ainsi que nous nous aveuglons nous-mêmes, déguisant nos sentiments réels sous le voile léger du convenu[2]. »

Pour nous aveugler nous-mêmes, nous nous mentons à nous-mêmes, exactement comme nous mentons aux autres. Nous ne laissons arriver à notre jugement que des fragments incomplets de nos états d'âme, nous arrêtons le reste, nous le détournons, nous l'employons à diriger nos actes, non à former notre opinion sur nous-mêmes, exactement comme nous ne laissons, quand nous mentons, arriver à la connaissance des autres qu'une partie de la vérité, réservant l'autre partie pour nous en servir nous-mêmes. En étudiant en lui-même le mensonge, on le reconnaît comme formé à la fois d'une discordance et d'un accord. Il y a discordance entre ce qu'on laisse paraître et ce qui est réellement, entre l'idée qu'on suggère et la réalité vraie, mais il y a un accord général qui soutient cette discordance et qui est soit le but voulu, soit la fin inconsciente du mensonge. Nous retrouvons ici ces deux éléments. Quand nous nous trompons sur nos états de conscience, il y a discordance entre notre état de conscience, et l'idée que nous nous en faisons, mais il existe aussi une harmonie plus profonde qui systématise dans la mesure du possible ces états discordants en les faisant servir aux mêmes fins. Un homme en méprise un autre et il feint de l'admirer, il s'oblige lui-même à croire qu'il l'admire. La discordance est visible, et l'harmonie cachée, c'est que ce mépris et cette feinte admiration pour un personnage vont lui servir également pour atteindre les

1. James Sully, *Les illusions des sens et de l'esprit*, éd. française, p. 144.
2. *Id.*, p. 145.

avantages qu'il espère pouvoir en tirer. Le méprisant, il le traitera volontiers comme une machine dont il ne s'agit que de faire jouer les ressorts utiles, croyant l'admirer il le louera d'autant plus volontiers, le flattera, lui témoignera du respect et de l'affection, le disposera bien en sa faveur. Ceci est encore une façon de faire jouer les ressorts de la machine, d'autant plus adroitement qu'on se met mieux ici même dans les dispositions voulues pour les mettre en jeu sans paraître rechercher leur effet. Il y a là cette harmonie remarquable entre les états discordants qui caractérise le mensonge. Il est d'ailleurs assez visible que c'est toujours un défaut de la volonté qui nous empêche de nous rendre compte de ce qui se passe en nous. Il n'y a point d'illusion qui ne soit à quelque degré entachée de mensonge plus ou moins volontaire [1].

Il faut aussi remarquer que ce que M. J. Sully appelle « le voile léger du convenu » est d'un autre poids et d'une autre ampleur qu'il ne paraît l'indiquer. Tous nos sentiments lui doivent une partie de leur bonne apparence. Lorsque nous voulons sincèrement regarder en nous — ou chez les autres — nous nous apercevons qu'il n'y a point d'acte admirable, point de sentiment héroïque ou simplement aimable qui ne soit vicié, altéré par quelque tare ou quelque défaillance. Il n'est point de bonté qui ne contienne quelque élément d'égoïsme, de faiblesse, de bassesse parfois et parfois de vanité ou d'orgueil. Cela est inévitable, étant données la nature si complexe et si mêlée de l'homme et les inextricables associations de nos sentiments, de nos idées et de nos actes. Nos beaux sentiments seraient souvent bien faibles s'ils n'étaient encouragés et soutenus par les médiocres ou les mauvais. Mais de cela très peu de personnes consentent à se rendre compte et l'illusion est générale, quoique très différente en importance et en nature selon les individus.

III

Il faut, ici comme précédemment, faire la part de la réalité qui accompagne la simulation. On ne simule pas à ses propres yeux n'importe quel sentiment. Pour que l'on puisse arriver même à le feindre, il faut l'éprouver à quelque degré. Le fait seul d'avoir retenu l'idée du sentiment qu'on simule, le fait de se le représenter indique déjà qu'on l'éprouve à quelque degré. On ne peut guère se représenter un sentiment qu'on n'éprouverait absolument pas, pas

1. Je suis obligé d'invoquer seulement ici ces considérations sur le mensonge en général, que je compte développer dans une autre étude.

plus qu'on ne saurait imaginer une représentation dont l'expérience ne nous donnerait au moins quelque élément. Ensuite le choix qu'on fait d'un sentiment plutôt que d'un autre pour feindre de l'éprouver peut bien s'expliquer en beaucoup de cas et dans une large mesure par l'utilité plus grande de cette simulation, mais elle s'explique aussi par la convenance qui se trouve déjà entre ce sentiment et notre personnalité. Le choix est un peu déterminé par la préférence et la préférence elle-même par la réalité relative du sentiment choisi. De plus le fait de croire, même imparfaitement, qu'on éprouve un sentiment, de prendre les attitudes qu'il comporte, d'accomplir au moins quelques actes qu'il inspire, si tout cela ne suffit pas à le rendre fort et vivace, cela, au moins, l'excite faiblement et le fait exister un peu plus. Il se produit une auto-suggestion dont il ne faut pas méconnaître l'importance. A se croire bon on risque de le devenir, on n'ose plus toujours agir dans un sens trop directement opposé aux vertus qu'on s'attribue. Il y a certaines limites que l'illusion ne peut décemment franchir sans se transformer en un mensonge audacieux. Quelques-uns reculent devant le cynisme et peuvent finir ainsi par développer en eux la qualité qu'ils ont simulée d'abord. Cela se remarque sous des formes assez diverses.

IV

L'illusion intérieure, quoique existante chez tous à tous les moments de la vie, est très différente par son intensité et par sa nature d'un individu à l'autre. Il en est chez qui elle est réduite à son minimum par des habitudes d'analyse, et aussi par un certain dédain des idées communes qui peut se confondre avec ce que d'autres appellent, sans bienveillance, du cynisme. Au contraire elle se développe beaucoup chez d'autres catégories de types. La fausse sensibilité est très souvent en rapport direct, comme la fausse impassibilité, avec d'autres qualités de l'esprit. Voici celles qui me paraissent se rattacher à la fausse sensibilité sous sa forme de simulation feinte par un individu pour lui-même. Elles sont parfois de nature opposée.

Je vois d'abord parmi ceux qui simulent pour eux-mêmes, toute une classe d'individus en qui prédomine la vie intérieure. Cette prédominance de la vie intérieure est favorable au développement de la fausse impassibilité, elle peut développer aussi la fausse sensibilité simulée par l'individu pour lui-même, et parfois elle développe les deux à la fois. Cela n'a rien d'impossible, et cela est au contraire assez naturel pourvu que les deux simulations opposées

s'exercent différemment. Tel, par exemple, simulera volontiers pour les autres l'indifférence à l'endroit de certaines affections, qui s'exagérera à lui-même son aptitude à les ressentir. Il dissimule aux autres cette aptitude, parce qu'il s'exposerait à des blessures qu'il vaut mieux éviter, il l'exagère à ses yeux parce qu'il juge bien d'être sensible, ou parce qu'il prend un certain plaisir à jouer, en ayant l'air de les prendre au sérieux, avec certaines apparences d'affection. Il peut encore simuler l'indifférence pour certains sentiments et la faculté d'en éprouver certains autres, toujours pour des raisons analogues.

Il est des esprits romanesques qui se complaisent dans leurs imaginations psychologiques, qui aiment à jouir de leurs propres sentiments. J'en ai connu qui, doués d'une sensibilité très vive, affectueuse, mais égoïste, s'illusionnaient avec bonheur sur le caractère de cette sensibilité et, tout en en reconnaissant les qualités, s'en dissimulaient les défauts. La personne qui me paraît réaliser le mieux cette forme du type sentimental et (à certains égards) faussement sensible, avait un très vif amour de la domination, un grand désir d'être le centre vers lequel convergeaient les sentiments affectueux qu'elle encourageait beaucoup et qu'elle rendait, du reste, sans trop de parcimonie. Elle ne pouvait guère souffrir qu'on fût heureux, qu'on aimât, qu'on vécût autrement que pour elle et par elle. « Quoi que vous fassiez, faites-le au nom du Seigneur. » Si l'on acceptait ses conditions tacites, elle était bonne, dévouée, sinon on s'exposait à certaines hostilités, et sa conduite marquait un manque de franchise intéressant et très peu aperçu, autant que j'en ai pu juger. Certainement elle s'admirait beaucoup elle-même, et cela se voyait aux confidences qu'elle vous faisait parfois.

Evidemment le type peut rencontrer bien des formes concrètes. Quelques-uns de ceux qui le présentent seront plus ou moins portés vers telle forme de rêverie ou tel ou tel exercice de l'imagination subjective, par exemple, à côté du type sentimental et un peu agressif que nous venons de voir, on pourrait placer un type sentimental doux et nerveux, le type des personnes un peu rêveuses et d'esprit faux qui voient toutes choses et leurs sentiments comme le reste à travers l'impression qu'elles ont gardée d'un poète préféré, mettons, si vous voulez, et pour fixer les idées, Lamartine. Celles-là vivent dans un monde romanesque et romantique, dans une effusion intérieure presque continue de sentiments purs et d'idées élevées, qui sont surtout superficiels et vagues et ne résisteraient pas à un examen sérieux. Mais les personnes de ce type sont peu habiles à se servir de l'analyse, et même elles manifestent

quelque éloignement pour cette opération froidement intellectuelle.

Tout ceci, en somme, n'est pas essentiel; on n'en finirait pas si on voulait épuiser les subdivisions du type. Il faut surtout en retenir la forme essentielle qui consiste principalement en ceci : développement marqué et prédominance de la vie intérieure et de l'imagination psychologique s'exerçant en diverses façons selon les individus, par la transformation des états de conscience, l'illusion et la simulation portant sur les sentiments et sur les croyances.

Ce qui paraîtra peut-être surprenant, c'est que l'on trouve dans la classe des simulateurs qui nous occupe à présent, des actifs. Mais la tendance à la vie intérieure et le caractère actif ne s'excluent pas absolument. Une des personnes que je viens de mentionner était à la fois très sentimentale et très active. De même parmi celles chez qui le besoin d'activité est très fort, on en trouve chez qui la tendance à la vie intérieure est bien développée, et j'en pourrais citer qui sont de bons simulateurs. Elles le doivent sans doute pour une part à leur tendance à la réflexion, à la rêverie, à la complaisance en leurs propres états d'âme. Si elles ne le devaient qu'à cela, il ne serait pas bien nécessaire de les mentionner à part. Mais, quand d'autres conditions favorables s'y trouvent jointes, l'activité même peut intervenir pour développer la tendance à la simulation intérieure et le développement de la fausse sensibilité.

L'actif, en effet, précisément parce qu'il a souvent besoin d'agir promptement et sans réflexions excessives, a besoin aussi d'avoir, ou de s'imaginer qu'il a, des sentiments nets, précis qui laissent aussi peu que possible de place à la discussion et au doute. S'il est en même temps un rêveur, le besoin d'action prompte ne sera pas toujours manifeste chez lui, mais il se révélera de temps en temps, au moins de la même manière. On comprend aisément que la « convention » qui fausse la vie intérieure selon les idées préconçues soit très utile à l'actif, elle lui donne précisément ce dont il a besoin : des raisons d'agir qui échappent à la discussion, et qui conviennent généralement à son tempérament, puisque c'est ce tempérament même qui en détermine, pour une bonne part, la formation. Son éloignement au moins momentané pour l'analyse l'aide beaucoup à se tromper sur la nature et la valeur de ses sentiments.

S'il désire agir et agir vivement il ne lui est point indifférent d'agir dans telle ou telle direction. Il a ses tendances dominantes, ses idées préconçues, ses convictions religieuses, morales, politiques qui lui dictent sa conduite. Mais pour qu'il puisse agir sans regret et facilement, il faut que les impressions qu'il éprouve soient ou lui paraissent

être en harmonie avec les principes directeurs qu'il tient à conserver. De là, chez l'actif, une tendance puissante à ne pas s'apercevoir de ses propres doutes, à ne pas vouloir reconnaître ses hésitations, à refuser de voir la véritable nature de ses sentiments s'ils ne peuvent entrer dans le système des principes directeurs et des actes qu'ils commandent. De là une tendance souvent agissante à l'illusion et à la simulation. Parfois l'actif a bien une vague conscience de ce qu'il fait, il sait bien qu'il ne sent pas ce qu'il croit sentir, ce qu'il dit sentir, ce qu'il manifeste par ses actes. Mais il étouffe résolument ces tentatives de la réalité pour s'imposer à lui, il aime mieux se leurrer pour continuer à agir et pour garder ses principes. Il peut arriver seulement que son illusion devienne plus volontaire. Alors la scission de l'esprit s'accentue, et le simulateur sait bien que ses sentiments ne sont pas au fond ce qu'il croit, il continue à les croire tels, le mensonge devient plus net.

Un tempérament actif, un vif attachement à quelques idées un peu convenues sur le monde, la morale, la société, en même temps un certain goût de l'observation et de l'interprétation des caractères et une sensibilité très impressionnable, voilà quelques-uns des traits que je remarque chez une des personnes qui me paraissent représenter le type que j'étudie. Par son activité et par ses idées préconçues elle tend à se tromper certainement sur ses sentiments, par son goût pour observer et comprendre au contraire elle tend à rectifier ses erreurs. Il s'établit souvent une lutte entre l'un et l'autre de ces systèmes de forces, ou plutôt une alternance singulière et la prédominance successive de l'un et de l'autre. Ce n'est pas seulement dans l'interprétation de ses propres sentiments qu'on peut remarquer ces alternances, mais aussi dans les jugements portés sur autrui, et ceci se rattache étroitement au reste. En jugeant autrui, en effet, elle interprète ses propres impressions de façons très différentes, écoutant selon le moment les unes ou les autres, aboutissant généralement à des synthèses promptes et brusques, mais incomplètes et peu stables, qui d'ailleurs ne se transforment pas toujours en s'élargissant pour englober les nouveaux éléments imposés par l'expérience, mais disparaissent pour un temps et sont remplacées par d'autres parfois incomplètes. Le doute, l'hésitation ne sont presque jamais apparents chez cette personne. Il est probable qu'ils doivent se produire cependant, mais qu'ils sont volontairement écartés.

Il est à noter que, dans ce type, la simulation s'accompagne, comme j'ai pu le constater, d'une grande apparence de franchise. Nous aurons à revenir sur cette simulation de la franchise, je me

borne ici à mentionner le fait qui s'explique assez aisément. La franchise est trop souvent confondue avec la spontanéité, l'activité vive et naturelle. Cette activité nous venons de voir qu'elle a précisément pour condition une simulation. Elle ne donne pas moins l'idée de la franchise parce qu'elle est l'expression naturelle de la personnalité, seulement sa vivacité même fait qu'elle n'est l'expression que d'une partie de la personnalité, ce qui est un des caractères du mensonge. Et ce sont les conditions mêmes de la simulation qui engendrent, ici, l'apparence de la franchise.

Une autre classe de simulateurs nous sera donnée par le souci constant de la moralité. Je n'ai pas pour le moment à examiner, au point de vue de la simulation, les grandes formes de l'activité humaine, la morale, l'art, la religion, considérées en elles-mêmes. Mais il est indispensable de voir ici certaines de leurs manifestations. Les romanesques, les rêveurs dont nous avons parlé sont des espèces d'artistes. On pourrait les étudier à ce point de vue et généraliser ce que nous en avons dit. Il y a un amour de l'art, un souci du beau, une conception de la beauté psychologique qui nous faussent constamment le jugement sur ce qui se passe en nous. Nous voulons à tout prix y trouver des états d'âme que nous puissions admirer, qui puissent nous inspirer de l'attendrissement ou du respect. Et parce que nous voulons les trouver, nous les trouvons alors même qu'ils n'y sont pas. Et de même nous voulons trouver en nous des sentiments louables et des idées dignes d'approbation. Et alors nous les y trouvons malgré tout. Combien de personnes osent voir tout ce qu'elles ont en elle de vil ou de méchant? Quelques-unes parfois disent par humilité, qu'elles sont mauvaises. Mais c'est là du psittacisme ou une autre simulation. Cela n'indique nullement qu'elles reconnaissent leurs défauts, mais simplement qu'elles jugent qu'on doit faire preuve d'humilité. Elles se savent plus de gré d'avouer même un défaut, qu'elles ne se blâment de l'avoir. Pour elles, s'avouer mauvaises, c'est se reconnaître une qualité de plus, à tort d'ailleurs, car, cette qualité de la franchise et de l'humilité, elles ne l'ont nullement. On s'en peut assurer en entrant dans les détails, en sortant du vague de la déclaration générale pour faire porter cette déclaration sur tel ou tel point précis et interpréter avec elle tel ou tel acte en particulier.

Cette simulation, qui est générale, est particulièrement développée chez quelques individus. Ce sont ceux qui, sans être très moraux, ont, pour une raison ou pour une autre (éducation, influence du milieu, etc.), un assez vif souci de la morale et qui sont en même temps quelque peu doués d'imagination psychologique; c'est cette

catégorie qui nous donne les hypocrites qui se complaisent en eux-même, les tartuffes intérieurs, qui s'applaudissent de leur sollicitude envers les gens qu'ils exploitent, de leur bienveillance pour ceux à qui ils s'efforcent de nuire [1].

Ce sont encore quelques scrupuleux excessifs. En effet, tous les hommes ne sont pas portés à se voir en beau. Il en est qui s'illusionnent sur leur compte en se faisant bien pires qu'ils ne sont, ils simulent à leurs propres yeux la méchanceté, l'impureté, etc., comme d'autres simulent les qualités opposées. Et cela nous montre encore la nature et les conditions de l'illusion du sens intime et à quel point elle dépend des dispositions générales de l'individu. Un sentimental content de lui tournera tout à sa gloire, un scrupuleux verra du mal dans toutes ses pensées, et se donnera plus de peine pour se noircir que l'autre pour se glorifier.

Le type du scrupuleux se rencontre quelquefois dans la vie normale, il ne me paraît pas très fréquent. Parfois il se combine avec le type précédent et nous avons, avec plus de sincérité, un caractère analogue à celui du faux humble dont je parlais tout à l'heure. Ce caractère est scrupuleux sur quelques points, et, au contraire, trop vain sur d'autres. Il s'interroge anxieusement au sujet d'actes insignifiants et commet de terribles fautes avec une conscience paisible. Chez d'autres le type est plus net et l'illusion du scrupule l'emporte décidément sur l'illusion de la satisfaction. Il est des gens qui sont toujours prêts à interpréter d'une façon pessimiste leurs sentiments et leurs actes. Ils s'accusent de ne pas aimer assez leurs proches, de ne pas agir avec toute la loyauté voulue, ils craignent, au moindre symptôme, de n'avoir pas parlé avec l'entière sincérité qu'ils désiraient montrer, sans que rien de sérieux justifie ces scrupules. Ils interprètent leurs états d'âme en éliminant, comme feraient les autres, ce qui ne peut s'adapter à leur sentiment dominant, seulement ce sentiment dominant est exactement opposé à celui des satisfaits. Ils simulent, continuellement et pour eux-mêmes, une sensibilité perverse comme les autres simulaient une sensibilité louable.

Nous nous ferons une idée très suffisante du type par ses exagérations, par l'état morbide qui en est l'expression outrée. M. Pierre Janet qui a étudié la maladie du scrupule nous fournit des documents très intéressants, parmi lesquels je prends quelques-uns de ceux qui peuvent montrer la persistance et la généralisation de l'illusion intérieure, de la simulation pour soi. On voit le malade

1. On trouvera une esquisse assez curieuse de ce caractère dans une comédie, d'ailleurs médiocre, d'Émile Augier : *Un homme de bien*.

être « toujours mécontent de ce qu'il fait, quoiqu'il semble cependant faire les choses d'une manière à peu près suffisante ». Chez quelques-uns « il s'agit non seulement du remords proprement dit, mais du mépris, du mécontentement, portant non seulement sur les actes, mais sur les facultés morales, sur la personne du sujet, et plus souvent encore sur son corps. Le malade a certainement l'idée que ce qu'il fait, que ce qu'il est, que ce qui lui appartient est mauvais. Le caractère qui me semble le plus général, c'est le sentiment de honte, quoique dans certains cas la honte soit légère et qu'il s'agisse surtout de mécontentement. » Dans des cas graves le sentiment de la honte morale est très généralisé. Les malades trouvent que tout est mal en eux. M. Janet raconte le cas très intéressant d'une certaine Claire qui débute par avoir le sentiment que ses confessions, ses communions sont mal faites; peu à peu le mécontentement s'étend « à d'autres actes, à toute chose qui lui paraît avoir un caractère moral quelconque, à tout ce qui pourrait être bien ». Pour tout cela « elle est convaincue qu'elle agit très mal, qu'elle aime mal ses parents, soigne mal sa mère, travaille mal, etc.

« Elle exprime comme toujours ces remords d'une manière très vague. « C'est comme si j'avais commis tous les crimes... j'ai des « remords comme si j'avais tué n'importe qui... ; tout le monde a des « reproches à me faire, on ne m'en fera jamais autant que je m'en fais « à moi-même, autant que j'en mérite... j'ai écouté le mal... j'ai « cherché tout ce qui me paraissait mal... je n'ai pas lutté contre le « mal... des rêves insensés, des pensées mauvaises contre la morale, « contre Dieu, deux cents fois par jour... je suis dans chaque action « aussi coupable que les plus grands criminels. »

« Si elle arrive à convenir, car elle n'a pas perdu tout bon sens, que l'acte accompli est en lui-même un acte bon, qu'elle a veillé sa mère malade et que l'on ne peut pas considérer cet acte accompli comme répréhensible, elle entre dans des subtilités philosophiques et distingue l'acte en lui-même et l'intention volontaire de celui qui l'accomplit. La volonté a toujours été mauvaise dans cette action, ou plutôt il n'y a eu aucune bonne volonté : « S'il « avait fallu le faire avec bonne volonté, l'acte n'aurait jamais pu « être accompli. » Elle reste tout aussi mécontente d'elle-même quoiqu'on lui ait démontré que l'action était bonne. »

M. Janet ajoute une remarque qui nous montre que la simulation n'est pas absolue, la personne ne s'y trompe pas complètement, on reconnaît très bien la discordance qui caractérise le mensonge, quoique nous ayons ici affaire à une de ses formes bien

particulières. M. Janet constate que les obssessions du scrupuleux, dans certains cas très marqués, « rappellent tout à fait le délire des mélancoliques ». « Seulement, ajoute-t-il, nous verrons quand nous étudierons la forme que prennent ces obsessions ce qui sépare le scrupuleux du mélancolique. On peut le faire prévoir ici d'un mot. C'est que le mélancolique est profondément convaincu de sa déchéance, tandis que Claire est très loin de croire complètement tout ce qu'elle dit ou pense à ce sujet [1]. »

On voit par ces quelques faits combien la fausse insensibilité et la fausse sensibilité se mêlent et se complètent d'une façon plus ou moins systématique. Ils pourraient être encore une occasion de remarquer ce qu'il y a de vrai dans la forme mentale simulée. Il est vraisemblable que, sur bien des points, le scrupuleux exagère fortement sa sensibilité ou son insensibilité, qu'il n'est ni si sensible au mal, ni si insensible au bien que ce qu'il dit, mais que cependant il ne se trompe pas absolument. Enfin nous y trouverions encore de quoi montrer comment le sentiment simulé tend à se réaliser de plus en plus et je citerai simplement, à ce sujet, un fait que j'emprunte encore à l'étude de M. Pierre Janet : « Un joli cas de mécontentement systématique, dit-il, est celui de Fe. (obs. XXXI), jeune fille sentimentale qui, étant fiancée, sent qu'elle n'aime pas bien son fiancé et se tourmente à la recherche de l'aimer bien. Elle en arrive à force de perfectionnement à le détester, et depuis il en est ainsi de toutes ses affections, qui ne lui paraissent jamais suffisamment parfaites et qui lui semblent si mauvaises que c'est comme de la haine. »

Et ceci nous amène à la dernière forme que j'examinerai du type en qui domine l'illusion intérieure. C'est celui du volontaire, surtout du volontaire moral, de celui qui tend sa volonté vers la réalisation d'un idéal plus ou moins ferme, mais accepté par lui. Pour réaliser cet idéal, il est en général obligé de se mentir constamment à lui-même, de le croire déjà bien plus réalisé qu'il ne l'est.

L'illusion en pareil cas est souvent spontanée. Celui qui se donne pour but la réalisation d'un idéal moral s'en croit généralement bien plus rapproché qu'il ne l'est. Même dans ce cas, on ne peut dire que l'illusion soit absolument indépendante de la volonté. Si sa volonté était plus forte et dirigée par une intelligence plus clairvoyante, il apercevrait en lui bien des choses qui pourraient l'éclairer et qu'il ne voit pas, faute de vouloir les regarder. Mais il arrive que c'est en s'aveuglant assez volontairement qu'on accepte

1. Pierre Janet, *La maladie du scrupule*, *Revue philosophique*, avril 1901.

d'abord, et qu'on tend ensuite à réaliser son idéal. Ils cherchent à s'aveugler sur leurs propres croyances, ceux qui ont recours aux pratiques de la foi (d'une foi quelconque) pour la faire changer peu à peu, et ceux aussi qui acceptent sans critique des opinions, des « principes » contre lesquels protestent certaines de leurs idées, certaines de leurs expériences, et ceux encore qui repoussent sans les examiner des objections qu'ils sentent instinctivement dangereuses et difficiles à réfuter. Ce genre de manque de franchise, cette simulation de la croyance, est excessivement répandu. J'ai pu constater bien souvent — comme tout le monde sans doute — ce souci de se faire ou de se conserver certaines opinions religieuses, morales, philosophiques ou sociales qu'on tient à posséder, dont on ne veut pas se défaire. C'est un idéal, parfois assez bon, que l'on cherche ainsi à réaliser et pour lequel on se ment à soi-même, plus ou moins consciemment, mais souvent d'une manière assez instinctive.

On a d'ailleurs systématisé cette pratique. Certaines personnes le font pour leur propre compte, et le reconnaissent volontiers. Le fameux conseil de Pascal n'est pas autre chose qu'une théorie des moyens de produire l'illusion et de la fortifier de plus en plus, c'est l'autosuggestion élevée à la hauteur d'une méthode. Mais il suppose déjà le désir de croire, c'est-à-dire une certaine croyance, ou au moins quelques éléments de la croyance. Il suppose à la fois que l'on croit, que l'on veut croire et que l'on ne croit pas. Il cherche à ramener tout l'esprit à l'harmonie avec un élément déjà puissant et solidement établi, mais encore un peu isolé dans l'esprit, dans sa vie courante, quoique soutenu par des tendances profondes et puissantes. On s'est habitué à considérer les phénomènes psychiques comme des faits précis et stables, ils ont au contraire des formes vagues et changeantes, ils se transforment continuellement. « Vous voulez aller à la foi, dit Pascal, et vous n'en savez pas le chemin; vous voulez vous guérir de l'infidélité et vous en demandez le remède : apprenez de ceux qui ont été liés comme vous, et qui parient maintenant tout leur bien; ce sont gens qui savent ce chemin que vous voudriez suivre, et guérir d'un mal dont vous voulez guérir. Suivez la manière par où ils ont commencé : c'est en faisant comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement cela vous fera croire et vous abêtira[1]. »

Voilà la simulation intérieure recommandée pour arriver à la

1. Blaise Pascal, *Opuscules et pensées*, édit. L. Brunschvicg, p. 441.

réalisation d'un idéal psychologique de croyance, voici la simulation recommandée pour arriver à la réalisation d'un idéal moral. Il s'agit surtout de lutter contre des sentiments dangereux pour la moralité. Comment y arriver? Parmi les moyens préconisés par M. Payot dans un livre fort intéressant sur l'éducation de la volonté se trouve le *dénigrement volontaire*. Il consiste à fixer son attention sur les points faibles du sentiment qu'on veut combattre, sur ce qu'il a de bas, de mauvais. « La passion forte empêche l'éveil de l'esprit critique ; mais si le *dénigrement volontaire* de l'objet de la passion est possible, la passion est en danger de périr. » Il faut donc autant que possible rechercher tout ce qui peut affaiblir le sentiment contre lequel on lutte, reconnaître ses mauvais côtés et les tenir devant l'esprit, mais on ne peut s'en tenir là : « Ce qui est possible lorsqu'on a à opposer à des sophismes des vérités, est possible dans des cas même qui paraissent plus difficiles : lorsqu'il s'agit ou bien d'opposer à des sophismes de véritables mensonges volontaires, ou ce qui est plus fort, lorsqu'il faut opposer à une vérité qui contrarie l'œuvre de maîtrise de soi, un réseau de mensonges utiles [1]. »

Bien entendu, « un mensonge volontaire ne peut avoir quelque influence sur la conduite que si nous y ajoutons foi ». Et nous retrouvons encore ici cette duplicité si caractéristique de l'esprit qui croit et ne croit pas à la fois. M. Payot ne craint pas d'entrer dans les détails, pour montrer comment nous pouvons arriver à nous tromper nous-mêmes, ce qui peut sembler paradoxal aux personnes habituées à une logique un peu étroite. Notre conviction résulte des motifs présents à l'esprit; rassembler ces motifs c'est faire une sorte d'enquête. « Et cette enquête nous la pouvons, si nous le voulons, frelater de deux façons. D'abord il nous est loisible de la laisser fort incomplète, de refuser d'envisager certaines considérations même importantes... Puis, l'enquête tronquée, il nous est loisible, dans l'appréciation de la valeur des motifs, de laisser nos désirs peser sur ceux qui nous agréent et de piper les poids [2]. »

C'est ainsi que l'homme se trompe continuellement sur lui-même et qu'il simule, soit pour les réaliser, soit pour se dispenser de les réaliser, bien des tendances qui ne sont point en lui au degré où il croit les voir. Nous avons pu voir, par les détails des faits, le caractère singulier de cette erreur qui va de l'illusion spontanée, presque involontaire, à l'illusion préparée soigneusement et voulue avec ténacité, au mensonge le plus évident et le mieux caractérisé. Nous avons vu aussi que les caractères et la force de

1. Payot, *Éducation de la volonté*, p. 83.
2. Payot, ouv. cité, p. 84.

cette erreur-mensonge variaient singulièrement d'une personne à l'autre. Elle existe chez tout le monde et à peu près constamment, mais pas au même degré, ni avec la même importance. Et nous avons pu distinguer plusieurs types différents dont la prédominance de la simulation intérieure de diverses sensibilités, différemment combinées avec les autres tendances et les autres phénomènes de l'esprit, nous donnait le principal élément.

Peut-être comprendrons-nous mieux encore la généralité de l'erreur-mensonge si nous nous rendons bien compte de certains caractères de la volonté et de la place qu'y tient l'illusion.

La volonté, c'est en somme, au fond, et à un certain point de vue, *une illusion réalisée*, un mensonge devenant vrai. On a dit de la perception extérieure qu'elle était une « hallucination vraie », et cela n'est pas sans exactitude. Ce qu'on peut dire, dans le même sens, de la volonté est peut-être plus exact encore. La volonté consiste à se représenter comme réel un acte, un état d'âme, qui ne l'est pas encore, mais qui va le devenir. Elle implique la représentation d'un acte. Cette représentation n'est pas, au moment où elle se produit, en harmonie avec l'état des organes, et par là elle est une sorte d'illusion et de mensonge comme toute image [1]. Mais elle est une illusion féconde parce qu'elle tend à devenir une réalité. C'est-à-dire que l'image née, acceptée et maintenue par le moi, évoque à son tour les autres éléments sans lesquels elle est illusion ou mensonge, avec lesquels elle deviendra, dans la mesure du possible, une réalité. Tant qu'elle existe seule, nous constatons entre elle et l'ensemble de l'esprit, ce désaccord, accompagné d'un accord profond (puisque l'image est en harmonie avec les tendances qui l'ont fait naître et la soutiennent) qui constituent ensemble le mensonge. Mais par cela seul qu'elle existe et qu'elle est fermement maintenue, elle suscitera, à moins d'obstacles bien graves, tous les phénomènes psychiques ou physiologiques destinés à l'encadrer et à la compléter. Mon image de l'acte est illusoire au moment où je la conçois. Elle pourrait se borner à se développer dans un sens illusoire, à devenir le point de départ d'une rêverie, du mirage de l'espoir ou de la crainte, etc. Mais si aucune inhibition très forte ne s'exerce sur elle, et si elle devient l'objet de l'attention du moi, si elle se fait pour un moment centre psychologique, si elle systématise temporairement l'esprit, elle en fixe l'orientation et tend à se compléter par la naissance d'idées appropriées, de sentiments concordants et d'actes en harmonie avec l'ensemble ainsi formé.

1. Voyez sur la nature hallucinatoire de l'image : Taine, *De l'intelligence*, t. I.

L'acte même de la volition, c'est la fixation de l'orientation de l'esprit, systématisé autour d'une idée d'acte et écartant autant que possible tous les obstacles, toutes les obstructions pour faire la voie libre à la réalisation de cet acte. Il abolit ainsi la désharmonie primitive, il fait de l'illusion-mensonge une vérité.

Seulement, remarquons-le bien, en même temps qu'il supprime un mensonge, il en crée d'autres. En effet, la volition supprime plus ou moins brutalement tout un ensemble de tendances dont l'acte voulu ne tient pas compte, qu'il nie même et qui existent cependant. S'il diminue une illusion-mensonge, il en crée d'autres. Cela est vraisemblablement général, mais cela est surtout visible dans les réalisations un peu compliquées. Celui qui, placé dans l'alternative de commettre un acte blâmable, mais qui le tente fort ou d'agir vertueusement en renonçant à des satisfactions qu'il désire avec ardeur, prend le dernier parti, celui-là agit en somme comme s'il ne désirait pas ces satisfactions. (Il va sans dire que je prends les choses en gros, sans entrer dans le détail des faits qui suggéreraient des restrictions.) Il oublie pour un moment ses propres sentiments, son acte est en quelque sorte l'affirmation de leur non-existence. Mais il ne les supprime pas pour cela, et ils reparaîtront bientôt, lui donneront peut-être du regret, et, selon les cas, une sorte de remords de s'être bien conduit. Ce désaccord entre les sentiments et la conduite, c'est, remarquons-le, un des éléments de ce que tout le monde regarde comme l'hypocrisie. Et si parmi les motifs qui ont déterminé la victoire de l'honnêteté, il s'en trouve quelques-uns qui ne sont pas purement vertueux (amour-propre, crainte égoiste de conséquences fâcheuses, etc.), je ne sais pas comment le diagnostic d'hypocrisie pourrait être complètement évité. Et, malheureusement, il est bien rare, si cela existe jamais, qu'un acte ne soit inspiré que par des sentiments élevés. Alors qu'en conclure, sinon que l'acte volontaire est essentiellement créateur d'illusions et de mensonges? On pourrait, je crois, se livrer, sur tous les actes volontaires et même sur l'activité en général, à une pareille analyse. Certains cas offrent des difficultés spéciales, et ce n'est pas ici le lieu d'envisager la question dans toute sa généralité. Il me suffit d'en faire entrevoir l'étendue.

V

L'illusion-mensonge que nous venons de voir constitue une défense de l'esprit assez singulière. Sans doute elle se rapproche de la défense ordinaire en ce que, par l'assurance qu'elle peut donner à

l'esprit, elle la met, en certains cas, en mesure de se défendre avec plus d'efficacité contre les dangers extérieurs, elle lui permettra de simuler d'autant mieux avec les autres qu'il se sera trompé lui-même. Mais sa fonction est aussi de défendre l'esprit contre lui-même, de le protéger contre les inconvénients que peuvent lui faire subir certaines de ses tendances.

Chez les volontaires, par exemple, chez les actifs, la simulation a pour fin de rendre la détermination et l'activité qui la suit plus promptes et plus faciles. Par elle l'actif est préservé contre les hésitations, contre la réflexion que tendent à susciter les tendances discordantes. Elle détruit ou suspend momentanément les inhibitions que faciliterait une vue saine et juste des choses. Elle provoque une adaptation de l'esprit plus rapide et plus simple. Naturellement elle a des inconvénients. Nos moyens de défense se tournent parfois contre nous. Elle risque de rendre la synthèse intellectuelle et volitive un peu étroite, peu stable, peu sûre. Pour s'adapter trop vite on s'adapte parfois mal, et pour agir sans réflexion, on fait des sottises.

Contre les périls extérieurs, la simulation nous défend de bien des manières. Elle complète sur certains points, comme nous l'avons entrevu, l'œuvre de la fausse impassibilité. Chez les imaginatifs, chez les rêveurs elle contribue à développer le monde intérieur et, par là, à préserver de plus en plus l'esprit des contacts extérieurs, à l'empêcher dans une certaine mesure, directement et indirectement, de sentir ces contacts ou d'en être trop froissé lorsqu'il se produit quelque heurt. Celui que la réalité froisse et qui a besoin de se réfugier dans un monde intime où nul autre que lui n'a d'accès a besoin aussi de trouver ce « home » psychologique, décoré à sa convenance. S'il le voyait tel qu'il est réellement, il s'y déplairait peut-être bientôt, il en serait aussi froissé que du monde extérieur. Ici encore l'illusion défend l'esprit contre lui-même. Il y a tant de choses en l'homme qui le choqueraient, le navreraient, s'il savait les voir ! Un instinct très naturel y remédie en le poussant sans cesse à se mentir à lui-même sur lui.

Mais l'illusion-mensonge fait plus que défendre l'individu, elle est aussi une défense sociale. Il fallait s'y attendre, et puisque l'individu est formé par et pour la société, il serait vain de chercher à séparer toujours ce qui est individuel et ce qui est social. Sur certains points tout cela se confond. Tout ce qui se trouve chez l'individu est forcément social à quelque degré, mais tout ce qui est social ne peut exister qu'en étant aussi individuel. Chez les volontaires moraux, par exemple, chez les scrupuleux aussi, le caractère social de la défense s'accentue. Ici la fin de l'illusion intérieure est de faciliter

l'accomplissement de certains devoirs et d'empêcher l'accomplissement d'actes socialement mauvais, de transformer dans une certaine mesure l'individu et par suite l'état social en présentant cette transformation comme plus avancée qu'elle n'est, en suscitant une foule d'erreurs et de mensonges destinés à la rendre possible, à la faciliter, à en hâter l'accomplissement.

VI

Il n'y a pas de séparation bien nette entre la simulation vis-à-vis de soi-même, et la simulation vis-à-vis des autres. On peut certainement tromper les autres sans se tromper soi-même beaucoup, et sur des points au moins où l'on voit à peu près clair, mais généralement l'hypocrisie voulue, la convention sociale, l'illusion intérieure se combinent étroitement et amalgament leurs effets en un mélange confus dont l'analyse est parfois difficile. D'une part on est soi-même dans l'erreur et on ne cherche pas à en sortir, on s'y plaît même et l'on s'y enfonce un peu plus s'il le faut; d'autre part on exagère un peu dans ses rapports avec les autres, ou en leur parlant, l'illusion qu'on a soi-même acceptée. Ni notre intelligence de nos propres sentiments ne correspond parfaitement à la réalité, ni nos paroles à l'une ni à l'autre, ni nos actes à rien de tout cela. Il y a dans toutes ces opérations une sorte de symbolisme, de représentation compliquée et fuyante que l'on se plaît à croire nécessaire à la marche à peu près convenable de la vie sociale, et qui, au moins parce qu'on la croit telle, est certainement, en notre état actuel, de quelque utilité.

Ce symbolisme compliqué fait l'essence du faux sensible. Chez lui les apparences de tel ou tel sentiment n'indiquent pas, comme le croient bien des gens, l'existence réelle de ce sentiment, mais simplement l'existence de certaines raisons qu'il a de le manifester. Nous sommes tous, plus ou moins, de faux sensibles, il n'est sans doute aucun de nous qui n'ait jamais dissimulé un de ses sentiments et qui n'en ait exagéré quelque autre. Des formules de politesse auxquelles personne n'échappe tout à fait illustrent suffisamment cette opération psychologique et sociale.

Mais ce trait de nature n'est pas assez développé, chez beaucoup, pour devenir réellement caractéristique. Il peut simplement indiquer une nature sociale, puisqu'il est indispensable à des êtres vivant en société, comme l'erreur-mensonge sur sa propre nature est utile à ceux qui vivent beaucoup avec eux-mêmes. Sous cette forme il ne nous intéresse pas en ce moment. Il nous intéresse

davantage dès qu'il devient un moyen voulu de défense. Nous avons tous connu des gens qui se plaisent à arriver à leurs fins en simulant des sentiments qu'ils n'ont pas. Encore faut-il distinguer entre ceux chez qui cette simulation est un simple moyen, tout à fait subordonné, et ceux chez qui elle est devenue une sorte d'habitude générale. Ce sont surtout ces derniers qui nous donnent un type bien net, car chez eux la sensibilité feinte est devenue comme une seconde nature qui s'est développée et organisée à part. Ils finissent par l'aimer en elle-même et pour elle-même, elle est devenue une tendance qui, tout en servant à satisfaire les autres, demande aussi à être satisfaite elle-même et, jusqu'à un certain point, est passée à l'état de « fin en soi ».

VII

Nos relations avec les autres hommes, sous leurs formes si variées et si complexes, imposent à chacun de nous l'obligation de dissimuler quelques-uns de ses sentiments et d'en simuler d'autres. Il y a beaucoup d'impressions qu'il nous est, pour ainsi dire, matériellement impossible de laisser voir aux autres, il en est autant qu'il nous est impossible de ne pas simuler quand nous ne les avons pas, si bien que pas un de nos sentiments n'est, en somme, bien net et bien franc. Tout est, en nous, plus ou moins convenu.

Naturellement, selon les relations d'une personne avec ses semblables, cette simulation change de forme et d'importance. Celui qui, pour une raison quelconque, a particulièrement besoin des autres, celui-là dissimulera et simulera plus et autrement que celui qui peut sans inconvénients se passer d'eux. Comme chacun est plus ou moins en rapports avec son milieu, un certain degré de simulation est imposé à tous. Nous en trouvons une expression partielle dans les règles de la politesse qui nous obligent constamment soit à retenir l'expression de nos vrais sentiments, soit à simuler des sentiments que nous n'avons pas, ou, tout au moins, à considérablement exagérer quelques-unes de nos impressions. Ces règles s'imposent plus ou moins à tous les hommes vivant en société. De même certaines autres règles de morale. Mais la façon dont chacun les accepte et les pratique n'en est pas moins significative de la nature vraie de l'individu. C'est à ce seul point de vue que nous devons en parler, puisque nous nous occupons avant tout, ici, de psychologie et de types psychologiques.

Je n'ai pas la prétention d'étudier tous ceux qui rentreraient dans mon sujet. Il me suffira d'en indiquer un certain nombre et,

autant que possible, ceux qui me paraissent les principaux et les plus intéressants. Ils n'ont rien de fixe ni d'absolu, et ils peuvent d'ailleurs se combiner jusqu'à un certain point, comme nous aurons l'occasion de le reconnaître. Il s'agit surtout de montrer certaines grandes formes de simulation en corrélation avec quelques causes générales d'hypocrisie qui se rattachent à certaines conditions sociales et à certains traits psychologiques.

Les raisons égoïstes peuvent déterminer la simulation, mais elles ne sont pas seules; nous trouvons aussi, comme facteurs importants de la fausse sensibilité, des motifs altruistes ou désintéressés. Les raisons égoïstes se ramènent au besoin qu'on a de se concilier les autres, soit pour en tirer quelque avantage, soit pour leur plaire simplement et se rendre ainsi la vie agréable quand on a besoin d'une société nombreuse.

Dans la première série des simulateurs nous trouvons deux groupes très distincts : le groupe de ceux qui cherchent à se rendre agréables, et qui cherchent à obtenir par persuasion ce qu'ils désirent : le groupe de ceux qui cherchent à se rendre terribles et qui cherchent à obtenir de la peur ce que la bienveillance leur refuse. Il en est aussi qui prennent tantôt un moyen, tantôt l'autre.

Dans la première classe nous trouvons l'hypocrite classique, le Tartuffe, le flatteur intrigant, tous ceux qui simulent soit l'admiration et l'affection pour ceux dont ils espèrent un héritage, une place, un avantage quelconque, soit les sentiments moins directement adressés à ceux-ci, mais qui seront approuvés par eux : la piété, le zèle politique, une passion quelconque pour ou contre ce qu'aiment ou haïssent les protecteurs espérés. Il y a généralement tout un ensemble de sentiments simulés par l'hypocrite, et qui convergent vers le même but : l'obtention d'un avantage quelconque par des moyens qui parfois divergent beaucoup, au point que des simulations opposées se produisent. Rien n'empêche absolument un ambitieux de simuler la piété avec un protecteur possible et l'impiété avec un autre.

L'hypocrisie du protecteur n'est pas d'une autre nature que celle du protégé. Si celui-ci a besoin du premier, la réciproque est souvent vraie, quoique à un plus faible degré. Il n'est pas sans exemple que, tandis qu'un homme simule l'admiration ou l'affection vis-à-vis d'un autre, celui-ci simule la bienveillance vis-à-vis du premier. Si le premier a besoin de l'autre pour l'aider à obtenir une place ou pour lui prêter de l'argent, celui-ci a besoin du premier pour s'en faire un « client », pour user du peu d'influence qu'il peut avoir aussi, ou simplement pour lui tenir compagnie et lui faire le soir sa partie de cartes.

Quand les bons sentiments ne réussissent pas, on en simule d'autres. On effraye si l'on ne peut charmer. Ici la simulation est moindre. Pourtant il n'est pas rare que l'on cherche à exagérer sa colère, la ténacité de sa rancune, et il est tout à fait commun de chercher à exagérer ses pouvoirs, de quelque nature qu'ils soient. Je n'insiste pas sur ces traits de caractère. Ils sont assez communs. Tout le monde les a plus ou moins observés, et ils ont bien souvent inspiré les auteurs de romans et de comédies.

Au lieu de chercher à obtenir un avantage des autres, il se peut qu'on veuille simplement leur plaire, être en bon accord avec eux. C'est alors le type de l' « homme aimable » qui apparaît. L' « homme aimable », tel qu'on le rencontre communément, est celui qui présente l'apparence de tous les sentiments qui sont jugés devoir être agréables aux autres, et qui peut très bien n'en éprouver réellement aucun. Il simule la bonté, la délicatesse, l'obligeance, l'affection, la douceur, et rien n'empêche qu'il soit égoïste, aigre, sec et indifférent. Mais il a besoin des autres pour vivre avec eux, causer, être admiré, briller, charmer, et c'est ce que signifient ses démonstrations. Il est toujours affable, souriant, prêt à s'entremettre pour vous, à sympathiser à vos joies ou à vos peines, à se mettre à votre disposition, à vous témoigner de la cordialité. Si vous aimez ces apparences, c'est bien et vous serez content de lui. Vous pouvez l'aimer comme les constructions en plâtre qui singent la pierre de taille et décorent les expositions universelles. C'est élégant, coquet, décoré avec goût agréable ou même curieux à voir en passant. Il ne faut pas songer à y vivre [1].

La coquetterie est une simulation qui peut se rapprocher de celle de l'homme aimable et du mondain, mais qui est plus spécialisée. La coquette cherche à plaire, et pour cela fait supposer, feint de laisser deviner en elle des sentiments qu'elle n'éprouve réellement pas, mais qui doivent en éveiller de réels chez celui ou ceux à qui elle s'adresse. Je n'insiste pas sur ce type qui est très connu.

Les deux genres de simulation sont souvent réunis. Il est assez naturel qu'un homme aimable ait quelquefois un autre but que de récolter des sourires dans un salon et, d'autre part, l'hypocrite intéressé cherche forcément à plaire. De plus le dernier aussi s'exerce par réciprocité. Une société, c'est souvent un ensemble de personnes qui simulent toutes, les unes vis-à-vis des autres, des sentiments qu'elles n'ont pas. Aussi ne se montrent-elles pas toujours fort exi-

1. Le type du « mondain », qui se rapproche de celui-là, et parfois se confond avec lui, quoiqu'il s'en puisse distinguer, est tout à fait analogue pour la nature superficielle des sentiments. Voir mes *Caractères*, p. 155.

geantes sur la qualité de la simulation. Il n'est pas du tout rare que les gens « charmants », ceux qui plaisent généralement à première vue et dont chacun loue l'esprit, l'entrain et l'amabilité soient franchement insupportables à quiconque désire, sinon plus de sincérité, au moins, à défaut, du tact et de la finesse.

Il est assez remarquable que beaucoup d'entre nous, si ce n'est tous, se laissent duper avec facilité par la simulation de certaines qualités auxquelles ils sont particulièrement sensibles. Pour celui-ci ce sont des apparences de bonté ou de générosité, pour celui-là des marques de sympathie ou d'admiration pour sa personne. Aussi souvent tel d'entre nous peut-il s'émerveiller de la facilité avec laquelle un de ses amis se laisse prendre à des pièges qui lui paraissent très grossiers, et se laisser duper à son tour par des apparences aussi grossièrement trompeuses, lorsqu'une une autre qualité sera simulée.

VIII

Des sentiments altruistes ou désintéressés peuvent se mêler aux sentiments égoïstes, soit pour s'associer simplement à eux, soit pour les dominer et déterminer avec eux la simulation. Nous trouvons, dans le portrait de La Rochefoucauld par lui-même, une bonne peinture de la simulation par amitié. L'auteur des *Maximes* s'y peint lui-même. Peut-être faudrait-il faire quelques réserves sur la ressemblance absolue du portrait. Il se pourrait que La Rochefoucauld se soit un peu dupé lui-même et aussi qu'il ait un peu arrangé la vérité. Il n'en est pas moins probable, vu la pénétration de l'auteur (qui a indiqué un assez bon nombre de simulations intéressantes), que la description qu'il nous donne dût, pour une bonne part, correspondre à la réalité. En tout cas, elle fixe assez bien un type : « Je suis peu sensible à la pitié, dit La Rochefoucauld, et je voudrais ne l'y être point du tout. Cependant il n'est rien que je ne fisse pour le soulagement d'une personne affligée, et je crois effectivement que l'on doit tout faire, jusqu'à lui témoigner même beaucoup de compassion de son mal ; car les misérables sont si sots, que cela leur fait le plus grand bien du monde. Mais je tiens aussi qu'il faut se contenter d'en témoigner, et se garder soigneusement d'en avoir. C'est une passion qui n'est bonne à rien au-dedans d'une âme bien faite, qui ne sert qu'à affaiblir le cœur, et qu'on doit laisser au peuple, qui n'exécutant jamais rien par raison a besoin de passions pour le porter à faire les choses. J'aime mes amis et je les aime d'une façon que je ne balancerais pas un moment à sacrifier mes

intérêts aux leurs. J'ai de la condescendance pour eux, je souffre patiemment leurs mauvaises humeurs et j'en excuse facilement toutes choses; seulement je ne leur fais pas beaucoup de caresses et je n'ai pas non plus de grandes inquiétudes en leur absence[1]. » C'est d'ailleurs un fait assez fréquent que la pitié prenant les apparences de l'affection, de l'admiration, de l'amour même et arrivant par là à suggérer plus ou moins ces différents sentiments. Le désir de faire plaisir aux autres, de ne pas les contrarier entraîne à bien des simulations. On a sur ce point les aveux de Renan qui avait pour habitude de ne servir à son interlocuteur que des propos agréables. D'autres fois, c'est l'admiration, l'intimidation, le prestige subi qui détermine la simulation de sentiments divers qui n'ont rien de bien profond, ni même parfois de bien réel. On n'ose pas contrarier un homme qui impose par sa nature, par son âge, par sa célébrité, cela sans qu'on ait envie de tirer profit de lui ou même de se concilier ses bonnes grâces. C'est simplement un entraînement, durable ou passager, que subissent certaines personnes.

La simulation peut être encore déterminée, au moins en partie, ou facilitée par des sentiments désintéressés, des sentiments, par exemple, esthétiques ou moraux. J'ai déjà indiqué la simulation intérieure comme déterminée chez certaines personnes par un souci assez vif de la moralité. La simulation vis-à-vis des autres la suit tout naturellement. On ne veut pas plus ne pas montrer aux autres certains sentiments qu'on doit éprouver, qu'on ne voudrait se résigner à ne pas se les reconnaître à soi-même. Remarquons d'ailleurs, en passant, quoique ce ne soit pas absolument notre sujet, que c'est un des grands côtés de la morale, de nous ordonner non seulement de réprimer certains de nos sentiments, mais aussi d'agir conformément à ceux que nous n'éprouvons pas peut-être, mais que nous devrions éprouver. La morale nous ordonne de mettre notre conduite en harmonie moins avec ce que nous sommes réellement qu'avec ce que nous devrions être. C'est la simulation devenant un devoir. On peut signaler comme cause de simulation, des motifs d'esthétique qui se rapprochent des motifs moraux et parfois se confondent avec eux, parfois aussi s'en séparent. Il y a des sentiments qu'il semblerait laid et discordant de laisser voir, d'autres dont il est beau de faire montre. Il y a un certain sens esthétique dans la réalisation apparente de certains types d'élégance, de crânerie, de courage aventureux, de générosité. Souvent même le sens

1. *Portrait de La Rochefoucauld par lui-même*, in *Œuvres de La Rochefoucauld*, collection des *Grands Écrivains de la France*, I, p. 9, 10.

esthétique l'emporte sur le sens moral. Et quand un individu paraît réaliser presque complètement un type, nous pouvons le soupçonner avec beaucoup de vraisemblance d'être à quelque degré un simulateur. Le type naturellement unifié est rare, mais il est naturel de chercher à l'unifier et surtout de chercher à paraître plus unifié qu'on ne l'est. Il m'est arrivé plusieurs fois, comme à tout le monde, de reconnaître en certaines personnes une véritable simulation de qualités brillantes ou élégantes, de sentiments vifs de générosité et d'audace. Telle personne semble hardie, décidée, vive, qui au fond manque d'initiative et se laisse influencer, arrêter avec une facilité inattendue.

Enfin il faut encore rappeler ici la simulation des imitateurs à laquelle sont dues pour une part la simulation morale et la simulation esthétique. Bien des gens simulent, tout naturellement, les sentiments en vogue dans le milieu dont ils font partie, sans arrière-pensée consciente d'intérêt, par entraînement, non point même par admiration pour une personne spécialement prestigieuse, mais par adaptation spontanée à leur milieu, encore qu'il soit difficile de séparer absolument ces deux cas qui se touchent. On suit la mode dans ses sentiments comme dans ses habits, et l'on simule tantôt de la gaîté ou de la fierté, tantôt de la mélancolie comme les femmes portent, selon l'époque, la poitrine haute ou basse et le ventre plat ou proéminent. Ici encore si personne n'échappe absolument à la simulation, tout le monde ne le subit pas au même degré et de la même façon. Il est des gens chez qui la plupart des sentiments sont tellement simulés qu'on a beaucoup de peine à distinguer leur vraie nature et qu'on se demande même s'ils en ont réellement une.

Toutes les influences dont nous avons parlé se combinent pour déterminer la simulation des faux sensibles. Il est sûr que l'imitation facilite l'hypocrisie intéressée, et que, réciproquement, le désir spécial d'obtenir quelque chose de quelqu'un facilitera aussi ou déterminera l'imitation. Un jeune homme qui tombe amoureux se met volontiers à imiter une foule d'usages, à simuler des sentiments accessoires de l'apparence desquels il se passait fort bien jusque-là et qu'il peut même croire, pour un moment, éprouver tout de bon.

IX

C'est une question souvent difficile à résoudre avec certitude que de savoir ce qu'il y a de vrai dans les sentiments simulés. La part de vérité et la part de mensonge varient constamment. Les uns

exagèrent simplement un sentiment réel, d'autres inventent presque de toutes pièces les apparences qu'ils étalent.

Il semble cependant que jamais, chez l'homme, la simulation ne soit nulle, ni parfaite. Il y a toujours un peu d'entraînement, de comédie ou de complaisance dans les sentiments les plus sincères, mais il y a aussi autant qu'on en peut juger quelque chose de sincère au fond de la pire hypocrisie. Le seul fait de choisir plutôt un moyen qu'un autre indique que ce moyen s'adapte mieux à notre usage. De plus, et selon la loi de l'association systématique, la simulation crée une tendance à la réalisation du sentiment simulé, comme nous en avons déjà vu des exemples. Il est sûr que si on peut s'entraîner à croire, comme le voulait Pascal, on peut s'entraîner aussi à sentir. Si le sentiment pousse à l'acte, l'action tend aussi à produire le sentiment corrélatif. Et en dirigeant sa conduite dans un certain sens, comme si on était inspiré par un sentiment déterminé on peut faire naître ou développer en soi ce sentiment, à moins que des inhibitions trop fortes ne l'arrêtent. Il peut même se développer indépendamment de la volonté, et contre le désir de celui qui l'éprouve. C'est encore là un fait d'observation commune et que les poètes, les romanciers, les auteurs comiques ont souvent utilisé. Rien que dans le théâtre de Musset, je le retrouve dans *Lorenzaccio*, dans *Il ne faut jurer de rien*, dans *Le Chandelier*, probablement, et même dans la *Nuit vénitienne* et dans *On ne badine pas avec l'amour*, où l'on peut voir l'inclination suggérée par le parti pris et la simulation vaincue par la passion spontanée et naturelle.

Chez quelques personnes cette sorte de suggestion s'opère très aisément dans certaines circonstances. Il suffit que l'acte leur soit imposé par le devoir, par les circonstances de la vie pour que les sentiments suivent le genre de conduite qu'ils auraient dû logiquement précéder. Il n'est pas sans exemple que l'amour vienne après le mariage. C'est là un fait dont l'interprétation n'est pas absolument simple mais qui, pour une part, se ramène à la loi de suggestion du sentiment par la simulation du sentiment.

Bien des gens exécutent avec un certain plaisir des corvées fastidieuses simplement parce qu'elles ont dû s'en charger. Elles auraient été plus heureuses de les éviter, mais une fois qu'elles les ont acceptées, parce qu'elles ne pouvaient guère s'en dispenser, elles les accomplissent sans peine et finissent par s'y attacher. Souvent le sentiment reste factice, simulé, c'est-à-dire que si la nécessité d'agir vient à disparaître elles seront heureuses d'abandonner ces occupations qu'elles paraissent aimer. Parfois aussi, cependant, ce plaisir n'ira pas sans quelques regrets. Et y a-t-il quelqu'un qui

n'ait pas regretté, plus ou moins, des occupations, des soucis qu'il a été heureux de voir disparaître? Au fond, tout ce qui se passe en nous nous cause une part de joie, une part de peine, ou plutôt, puisque ces modifications restent bien souvent inconscientes, tout ce qui se passe en nous réunit à la fois, mais à des degrés différents, les conditions essentielles de la joie et celles de la peine.

Quand l'un de ces éléments l'emporte de beaucoup sur l'autre, nous ne percevons que lui, mais divers réactifs peuvent nous faire distinguer l'autre. Par exemple, nous ne sentons le plaisir de certaines occupations que lorsque nous n'y sommes plus astreints, parce qu'alors les ennuis qu'elles nous causaient ont suffisamment disparu pour que le souvenir, en s'exerçant sur elles, nous laisse sentir le plaisir que nous aurions pu éprouver autrefois si nous n'avions été absorbés par des sentiments opposés. Par cela seul qu'un fait se produit en nous, il s'adapte plus ou moins mais toujours dans une certaine mesure à notre personnalité et par là il crée une possibilité de plaisirs, mais il contrarie toujours aussi quelque élément de notre personnalité et par là il crée une possibilité de souffrance.

Aussi voyons-nous souvent des impressions très diverses accompagner le souvenir d'un même fait, d'un même état, selon la façon dont se fait le réveil de l'image et nos dispositions du moment. Celui qui a simulé, sans s'en rendre compte, et pour s'adapter à diverses circonstances, des sentiments en harmonie avec les conditions d'existence qu'il était obligé de subir peut ensuite, par le souvenir, se croire encore animé des mêmes sentiments et se rappeler avec plaisir ses anciennes occupations, ou bien, au contraire, se sentir animé de dispositions tout à fait opposées, n'éprouver que des dégoûts et de la répulsion. Sans doute, en ce cas, ses dispositions ont changé, et on ne voudra peut-être pas en conclure qu'il simulait auparavant. Mais il est plus juste de dire qu'il simulait de bonne foi (dans une grande mesure au moins) et pour lui-même. La facilité avec laquelle il a changé avec les circonstances montre bien le caractère illusoire et précaire de ses sentiments. Dirons-nous qu'un jeune homme qui croyait sincèrement peut-être aimer sa fiancée l'aimait réellement s'il cesse de l'aimer en apprenant qu'elle est ruinée? Le cas est tout à fait comparable. Et il me semble que l'on voit assez nettement la part de réalité que comporte en un pareil cas le sentiment éprouvé, comme aussi la part d'illusion et de menonge, et que l'on comprend comment la proportion de ces deux éléments peut varier selon les individus et aussi selon les cas.

X

Nous avons parlé de la simulation de la sensibilité en général, mais presque toujours en la prenant sous diverses formes concrètes, et c'est la simulation des sensibilités que nous avons surtout étudiée. Il peut y avoir intérêt à dire quelques mots de la simulation de la sensibilité en général. Elle s'oppose plus nettement à la simulation de l'impassibilité. Celle-ci avait pour but de nous isoler, de nous préserver des autres en leur faisant croire que nous étions hors de leurs atteintes, qu'ils ne pouvaient rien sur nous. La simulation de la sensibilité, au contraire, et j'entends par là l'aptitude à être facilement ému, d'une manière générale a pour effet de montrer aux autres que nous sommes tout disposés à vibrer avec eux et pour eux, de nous rapprocher d'eux en leur faisant prévoir en nous une sympathie qui peut devenir un appui, et par suite de les bien disposer pour nous. Tandis que l'affectation de l'impassibilité nous préservait en nous isolant, la simulation de la sensibilité nous préserve parce qu'elle nous rapproche des autres : celle-là tâchait de rendre les attaques inutiles et vaines et tendait par là à les empêcher, celle-ci tâche au contraire de les prévenir en empêchant même toute pensée hostile de se produire, en créant d'emblée chez les autres des dispositions sympathiques.

Évidemment la sensibilité, l'impressionnabilité ne suffisent pas, à elles seules, à rendre un être sympathique. Ce résultat dépend aussi de la nature de cette sensibilité, et c'est pour cela que certaines formes de sensibilité, l'impressionnabilité affective et altruiste, par exemple, sont surtout simulées. Mais la sensibilité en général n'en est pas moins une très bonne condition de rapprochement. D'abord, celui qui la possède bénéficie dans quelque mesure d'un préjugé courant qui confond volontiers l'impressionnabilité égoïste avec la sensibilité affective. Et puis la sensibilité même égoïste nous met d'une façon ou d'une autre en relation avec les autres. Et la première condition pour qu'il y ait sympathie entre les hommes, services réciproques, société, c'est que des relations puissent s'établir entre eux. Celui qui feint l'impassibilité celui-là nie implicitement la société, il se refuse aux autres. Celui qui, au contraire, affecte la sensibilité semble provoquer des rapports d'où une société durable peut sortir. Le premier a l'air de considérer tout rapprochement comme un mal, comme une chose pénible et dangereuse; le second, au contraire, paraît attendre le rapprochement et le souhaiter, et par là il faut espérer qu'il agira de façon à le rendre possible.

Il y a beaucoup d'erreur et d'illusion dans ces idées, et pourtant, par un chemin détourné, elles conduisent à une impression d'ensemble assez juste. L'homme dont la sensibilité s'étale l'a, en général, plus superficielle que profonde. Ou si elle est à la fois l'un et l'autre, s'il possède à la fois la grande sensibilité interne qui rend passionné et susceptible, et l'impressionnabilité, la vivacité aimable qui rendent sociable, il montrera cette dernière et cachera l'autre. Sans doute il peut encore laisser voir l'autre si la passion l'emporte et le soustrait par sa violence à la sensation des petits froissements et des heurts de chaque jour. Mais ceci n'est pas chose très commune. En général, il arrivera donc que la sensibilité légère et vive qui se montre aisément sera une sensibilité sans profondeur. une simulation véritable, car on ne la jugera point telle qu'elle est. Mais. en même temps, elle répond bien à ce qu'on attend d'elle dans la plupart des cas. Les hommes n'ont pas besoin qu'on se sacrifie tous les jours pour leur sauver la vie, et les qualités superficielles, chez ceux avec qui ils sont en relations, leur sont souvent plus utiles que les qualités profondes, et surtout elles leur sont plus agréables. Si donc ils se trompent sur la nature du faux sensible, ils ne sont pas toujours déçus par lui. Cela peut leur arriver, s'ils ont à le mettre à l'épreuve en des cas graves. Et encore savent-ils bien, s'ils y tiennent, trouver des prétextes pour conserver leurs illusions.

Fr. Paulhan.

SUR L'APPARENCE OBJECTIVE
DE L'ESPACE VISUEL

I

Depuis le moment où je me suis rendu compte que l'apparence objective présentée par nos perceptions n'était pas quelque chose d'absolu, mais une propriété variable selon les âges, les époques, les circonstances individuelles, et les différentes classes de sensations, j'ai toujours été frappé par ce fait, que dans ma représentation, c'était l'ensemble des images visuelles qui présentait au plus haut degré ce caractère. — Le lecteur voudra bien m'excuser si je parle ainsi à la première personne; mais toute psychologie commence nécessairement par l'observation directe de certains faits de conscience; ces faits, nous ne pouvons les saisir qu'en nous-mêmes; et dès lors, il est nécessaire de les rapporter dans toute l'exactitude de leur aspect individuel, qui peut seule fournir un document utile. Cette règle de méthode est rendue d'ailleurs plus essentielle par deux autres raisons : la première est qu'en matière de psychologie, il n'est pas rare que les faits donnent des démentis à la vraisemblance logique; la seconde est que nous faussons trop souvent nos impressions véritables et primitives en les subordonnant à nos préjugés théoriques, qui les déforment inconsciemment avec une grande facilité.

Le point de départ de ces remarques est donc la puissance d'objectivité qui m'a toujours frappé dans les objets vus. Je me rappelle encore nettement ma déception, dans mes premières études de philosophie, en constatant que pour aucun auteur la vue n'était un sens « à part », doué d'une puissance spéciale de réalisme. Il m'eût semblé tout naturel qu'on lui fît jouer le rôle prépondérant accordé au toucher ou au sens musculaire par Buffon, Condillac, Maine de Biran, H. Spencer, Alexandre Bain. « C'est dans la conscience d'une dépense de force, dit celui-ci, que nous devons chercher le sentiment particulier de l'extériorité des objets, ou la distinction que nous faisons entre ce qui nous affecte du dehors, et les impressions que nous ne reconnaissons pas comme extérieures.

Toute impression sur les sens qui éveille la force musculaire et qui varie avec cette force, nous l'appelons externe. Le Dr Johnson croyait réfuter Berkeley en frappant une pierre du pied. En réalité, l'acte de Johnson démontre la vraie nature de notre connaissance de l'extériorité. C'était son propre effort, avec les conséquences que cet effort entraînait, et non l'impression optique d'une pierre, qui lui paraissait une preuve satisfaisante de l'existence de quelque chose en dehors de lui[1]. »

C'était au contraire cette impression optique qui me paraissait essentiellement le nerf de l'extériorité. Mais cette disposition était d'autant plus singulière que j'avais la vue médiocre, une imagination visuelle restreinte et de peu d'usage, tandis que prédominaient au contraire nettement les images auditives et surtout musculaires. — Faute de pouvoir trouver une explication suffisante de ce fait, soit par analyse personnelle, soit dans des ouvrages de psychologie, je finis par le laisser de côté, et même par le percevoir de moins en moins nettement; ce qui provient, je suppose, de la « réduction » opérée sur le phénomène par la fin de non-recevoir que lui opposait le raisonnement. A force de considérer, en effet, que la vue est aussi sujette que tout autre sens à l'illusion et à l'hallucination; qu'elle est même en cela fort inférieure au sens musculaire; que les sensations visuelles sont ostensiblement altérées par les milieux (reflets, réfractions, verres colorés, lunettes), par le travail mental inconscient de la perception (perspective, effet stéréoscopique de la vision binoculaire), par le mouvement (illusions des chemins de fer et des bateaux); enfin que les couleurs et leurs contrastes sont un argument proverbial de relativité, — j'en étais arrivé à penser que ce privilège attribué d'abord à la vue était une impression toute individuelle et passagère, due sans doute à quelque association d'idées accidentelle, et que la force de la logique éliminait à bon droit.

Les choses en étaient là depuis plusieurs années, quand à la suite d'une période assez longue où j'avais complètement laissé de côté les théories sur la perception extérieure, cette impression s'est réveillée, notamment en face de certains paysages, avec une netteté presque aussi grande qu'au moment où je l'avais remarquée pour

1. Al. Bain, *Les sens et l'intelligence*, II, ch. v. Cf. H. Spencer, *Principes de Psychologie*, 6e partie, ch. xviii : « La résistance est l'élément essentiel de tout ce qui est distingué par nous comme objet ». M. Dunan lui-même, si favorable à la vue, accepte que l'idée d'extériorité vient du sens musculaire; et comme sa théorie de l'espace est essentiellement visuelle, il la rattache à l'effort accompli par les muscles des yeux (*Théorie psychologique de l'espace*, p. 106).

la première fois. Elle persiste encore actuellement, et le retour de cette sorte d'évidence m'a conduit aux réflexions suivantes, sur lesquelles je serais heureux d'être confirmé ou rectifié par ceux qui liront ces lignes.

II

Il m'a semblé en premier lieu, par les questions adressées à d'autres observateurs, que cette impression avait un caractère de généralité. Plusieurs personnes interrogées sur l'aspect objectif, « réel », « indépendant de nous », des diverses catégories de sensations, ont donné sans hésiter le premier rang à la vue. Quelques-unes se sont accordées à dire que l'œil était, à cet égard, « hors de pair ». On peut faire comprendre le problème, même à des gens étrangers à toute philosophie, en leur demandant ceci : « Dans quel cas seriez-vous le plus sûr de n'avoir pas rêvé, de n'avoir pas été le jouet d'une illusion, en un mot d'avoir perçu une chose réelle et non créée par votre imagination : serait-ce en ayant touché à votre aise, mais dans l'obscurité complète, un livre sur une table; ou en l'ayant bien vu, en pleine lumière, aussi attentivement que vous l'auriez voulu, mais sans y toucher? Dans quel cas seriez vous le plus affirmatif s'il fallait en témoigner en justice? » Que l'imagination soit visuelle ou tactile, personne n'hésite à dire : « C'est en l'ayant vu. » Dès qu'il y a obscurité, la confiance en la réalité faiblit. Le plus grand argument contre les matérialisations des spirites, c'est qu'ils font la nuit pour les produire. Je sais bien que Thomas l'incrédule a demandé à toucher de ses mains le corps de son maître, lors de son apparition : mais c'était pour contrôler un premier sens par le témoignage d'un second. Il aurait été à coup sûr aussi sceptique, sinon plus, si on lui eût proposé de toucher sans voir. Le langage courant, qui enregistre la psychologie moyenne, met avant tout la certitude objective dans la vision. On dit bien qu'on fait toucher du doigt une erreur; mais cela veut dire surtout qu'on rend l'abstrait sensible et concret; tandis que le réel, opposé à l'illusoire, se réclame essentiellement des yeux : un bon témoin est un témoin oculaire; il a vu, de ses yeux vu, ce qui s'appelle vu. Une chose certaine est *évidente*, elle saute aux yeux, elle crève les yeux; un bon raisonnement est celui qui aboutit *visiblement* à la conclusion. Pour exprimer le degré le plus solide de la certitude expérimentale, et l'opposer aux erreurs de l'imagination, un contemporain curieux de phénomènes rares a pris pour titre d'un de ses ouvrages Ἑώρακα. Ce n'est pas à dire assurément que les autres

sens soient des incapables en matière d'objectivité : on parle sans doute, avec raison, d'une vérité *criante*, d'une réalité *palpable*. Et d'autre part, il n'est pas douteux que les aveugles possèdent aussi, par l'oreille, le toucher et le sens musculaire une représentation objective des choses; mais il semble bien que chez ceux qui possèdent la vue, elle jouit à cet égard d'une remarquable prérogative, et qu'elle présente véritablement, au point de vue de l'observation directe, les propriétés que lui attribue l'usage linguistique.

Ceci posé, il doit y avoir dans quelque caractère des sensations visuelles, l'explication de cette apparence. Car nous ne pouvons évidemment supposer qu'il s'agisse là, comme le veulent les perceptionnistes, d'une communication immédiate avec des objets extérieurs tout faits, qui entreraient au contact de notre pensée, et porteraient avec eux la marque de leur existence indépendante, comme un soldat porte le numéro de son régiment. Il faut donc se demander d'abord, comme le faisait Condillac, mais en un sens plus purement psychologique : pourquoi nous représentons-nous nos sensations, modifications de notre état mental, correspondant à une modification de notre système nerveux — du rouge par exemple — comme des choses extérieures à *nous*, distinctes de *nous*, situées en un point de l'espace où nous ne localisons pas notre individualité psychique[1]? Tel est le problème. Il est entièrement distinct d'un problème métaphysique voisin, avec lequel il a été souvent confondu, et dont l'intrusion soulève alors d'inextricables difficultés : « comment pourrait-on, en partant d'un idéalisme subjectif absolu, démontrer qu'il existe réellement d'autres choses ou d'autres êtres que le moi? » L'une de ces questions concerne la position du philosophe, de l'ontologiste; l'autre concerne l'histoire et le développement de n'importe quel esprit. Le problème métaphysique, je prétends d'autant moins à le résoudre qu'on peut le soupçonner d'être illégitime. Il amène en effet lui-même cette question préjudicielle : comment êtes-vous arrivé à ce subjectivisme absolu? Et si pour sortir du réalisme, vous avez été d'abord obligé d'en accepter la position, notamment la multiplicité des individus psychiques, la distinction des esprits et des choses, du dedans et du dehors, l'existence en l'homme d'un corps, extérieur à sa pensée, ou toutes autres données semblables, — le doute où vous croyez vous trouver à la fin de l'opération se résoudra de lui-même par la considération

1. Je dis psychique parce que ma main, en tant que perçue, est perçue comme extérieure bien qu'elle fasse partie de mon individu physiologique. Il faut éviter ici la confusion de Buffon entre ce qui est jugé extérieur au corps, et ce qui est jugé extérieur au sujet pensant.

des prémisses sur lesquelles ils repose, et à la validité desquelles il est subordonné[1].

Mais en dehors de cette question d'ontologie, il existe un problème purement psychologique, et très réel. Tout ce que nous nous représentons est subjectif, c'est-à-dire dépend étroitement de nos dispositions individuelles, soit physiques, soit mentales. J'aperçois en ce moment par ma fenêtre un vase de bronze, posé sur l'angle d'un mur. Si quelqu'un montait sur une échelle et le retournait, l'image que j'en ai serait changée. Mais elle le serait également si j'avais un vertige, un accès de fièvre; elle serait doublée si je déplaçais légèrement avec le doigt le globe d'un œil. Je sais de plus que cette image, telle quelle, enveloppe tout un travail d'associations d'idées et de raisonnements iuconscients. J'en pourrais dire autant de toutes les sensations qui constituent ma représentation de l'univers. Dès lors, pourquoi considérons-nous certains de ces états comme des qualités de choses permanentes, et en parlons-nous comme de réalités également indépendantes de vous, de moi, de n'importe quel individu (par exemple le vase de bronze), tandis que d'autres états de conscience, ni plus ni moins subjectifs et individuels, sont au contraire considérés comme de simples changements de ma personne intérieure (par exemple, un sentiment de plaisir)?

Ce problème a d'autant plus sa raison d'être que le départ des états considérés comme objectifs et des états considérés comme subjectifs varie continuellement. Pour un sauvage, pour un enfant, il n'y a aucune division précise du réel et de l'illusoire. L'un et l'autre mettent les images vues en rêve, dès qu'elles sont assez nettes, sur le même pied que les images perçues à l'état de veille. Les enfants parlent souvent de ce qu'ils ont lu, ou entendu raconter, comme d'événements dont ils auraient été témoins[2]. D'un bâton, ils font un fusil : ils en voient le canon, la crosse et la baïonnette. Quand ils sont dans le feu du jeu, on a souvent peine à les rappeler à ce que nous nommons la réalité. J'entendais raconter récemment l'histoire d'un petit garçon qui jouait « au bateau » : le parquet représentait la rivière; et comme sa mère y entrait sans s'en douter,

1. Voir à cet égard, dans M. H. Spencer, l'exemple ingénieux du « fermier » à qui l'on veut montrer qu'il ne connaît que ses sensations (*Principes de Psychologie*, VI, chap. VI).

2. On connaît l'histoire de Balzac demandant à Jules Sandeau des nouvelles d'un cheval qu'il avait *songé* à lui donner. J'ai entendu dire, il y a peu de temps, par une personne adulte, qu'elle venait de prendre pendant quelques instants le souvenir d'un rêve pour une réalité, et cela non pas dans un demi-sommeil, mais au milieu de l'après-midi.

il se mettait à pleurer en lui criant qu'elle allait se noyer. — Dans un ordre d'idées parallèle, tout ce que nous considérons aujourd'hui comme purement affectif et individuel leur paraît universel : un plat est agréable ou désagréable en soit. « Pourquoi mange-t-on de l'oseille? C'est si mauvais! » Et cette disposition survit bien à l'enfance. Combien de gens, adultes, ne peuvent encore se faire à l'idée que les autres ne sentent pas comme ils sentent, ne se représentent pas les choses comme ils se les représentent? Combien de tyrannies domestiques ou pédagogiques ne proviennent-elles pas de ce qu'on pose à tort une impression purement individuelle comme une propriété appartenant aux *choses*, et que par conséquent tout le monde doit reconnaître et percevoir, s'il n'est pas de mauvaise foi?

Cependant l'expérience vient refouler cette prétention naïve de la pensée individuelle à se poser, avec la totalité de sa vie mentale, comme étant la réalité même. En effet parmi ces choses dont nous avons ainsi fait notre univers, il y a des êtres que nous jugeons semblables à nous. Et tout concourt pour nous mettre dans une étroite dépendance logique, morale, active, sentimentale de ces êtres-là : ce sont nos parents, nos frères et sœurs, nos amis, nos camarades, nos maîtres. Nous ne pouvons rien comprendre et rien réaliser sans leur approbation, au moins partielle, et sans leur bonne volonté. Dès lors, les jugements qu'ils portent sur les choses sont pour nous de la première importance. Dans ce conflit et ce rapport des individualités apparaît le principe inévitable d'une différenciation de nos connaissances en objectives et subjectives, en objets réels et en illusions imaginaires. Tout ce que nous percevons comme eux — disons plus exactement : tout ce dont nous pouvons parler dans les mêmes termes qu'eux — nous paraîtra solide, stable, réel. Tout ce qui provoquera chez eux des jugements inconciliables avec les nôtres, sera refoulé dans l'enceinte de notre individualité. La douleur et le plaisir, voilà qui est au premier chef incommunicable. Quand je sens un mal d'estomac, il n'y a pas moyen d'en faire partager la perception à un autre. Et de même pour toutes nos émotions plus complexes. Tout cela paraîtra donc absolument subjectif. Au contraire, un rectangle est perçu par tout le monde d'une façon similaire. A tout le moins, tout le monde en reconnaît simultanément la présence, et en parle dans les mêmes termes. Cela peut donc s'ériger en objet commun, en chose indépendante de moi, de vous, de tous les spectateurs. Cette communauté, cette identité posée comme un idéal que nous admettons schématiquement, sans pouvoir le rejoindre tout à fait par l'expé-

rience, n'est-elle pas la base fondamentale de l'apparence objective, en tant que distincte du subjectif?

Notez en effet que cette nouvelle forme d'objectivité n'est pas seulement le résidu de la première, de celle qui se produit spontanément dans la présentation de nos états. Celle-ci ne s'opposant à rien, ne mérite pas à proprement parler cette qualification. Elle n'est pas vraiment objective, elle est seulement insubjective; le sujet, n'ayant rien en face de lui qui existe au même titre que lui, ne peut être posé en tant que sujet. Il n'en prend la qualité que s'il se reconnaît comme membre d'une société de sujets analogues, avec lesquels il a partie d'identité, partie de différence. Quand il s'oppose non pas le non-moi, mais d'autres *moi*, ce qui n'était que présentation, rebondit contre cette limite et prend un relief incomparable. Si nous avons relevé chez les enfants des expressions et des modes de penser objectivistes, c'est qu'ils ont déjà l'essentiel de cette distinction; leur exemple est probant, non pas en ce que le cadre de l'antithèse est absent chez eux, mais en ce qu'il n'est pas encore rempli par les images qui s'y fixeront plus tard. Pour un esprit qui aurait toujours vécu à la façon de Robinson Crusoé, il y aurait sans doute une distinction du voulu et de l'involontaire, et par conséquent d'une sorte de moi, opposé à une sorte de non-moi. Mais cette catégorie ne coïnciderait évidemment pas avec notre idée du subjectif et de l'objectif : car toute douleur, toute image jaillissant sans être appelée des profondeurs de notre mémoire, phénomènes éminemment involontaires, seraient pour lui choses réelles et extérieures; tandis que pour nous, ces états d'esprit sont le type même de la subjectivité, de ce qui n'est pas *quelque chose*, et ne constitue pas une réalité indépendante en dehors de nous.

Si ces prémisses sont vraies, elles expliquent la supériorité qu'affectent les sensations visuelles au point de vue de l'apparence objective.

Est-il un sens, en effet, qui permette à un plus grand nombre d'individus de percevoir à la fois un plus grand nombre de sensations similaires? Le toucher tactile et musculaire, dont les philosophes ont fait tant de cas, est un pauvre isolé. Le point que je touche, personne autre que moi ne peut le toucher en même temps. Le poids de l'objet que je soulève, sa forme que je palpe, j'exclus les autres de les percevoir par le fait même que je le tiens dans ma main. Il en est de même pour une saveur. Une odeur, une température pourraient avoir un peu plus de communauté : mais elles dépendent si étroitement de notre état corporel que l'on ne s'entend qu'avec peine sur leur qualification. Aussi tantôt leur donne-t-on

une grande objectivité (par exemple quand il fait *très* chaud ou quand il gèle) : tantôt au contraire on répond à ceux qui se plaignent de la température que « c'est de l'imagination » et qu'ils sont mal disposés. Aussi dit-on selon les cas : J'ai froid et Il fait froid, suivant qu'on ose plus ou moins se prononcer sur la température *objective*.

L'oreille est un sens vraiment social : voyez quel rôle il joue dans la conversation, l'enseignement, la procédure judiciaire et politique. Souvent une parole peut faire foi. Elle a donc une valeur d'objectivation bien supérieure au goût ou à la température. Mais elle est pauvre de contenu : nous entendons simultanément un mot, une phrase, tout au plus un accord (et encore faut-il être musicien pour y percevoir une multiplicité de sons distincts et coexistants) ; c'est bien maigre. De plus le discours le plus retentissant ne pourra guère être perçu que de quelques centaines de personnes. Combien la vue est plus large par le nombre de ceux qu'elle atteint et par la multiplicité des éléments qu'elle réunit, sans les confondre, dans une intuition presque simultanée ! Des milliers de personnes peuvent voir ensemble un paysage, un feu d'artifice ; des millions d'hommes pourraient percevoir à la fois le riche dessin des étoiles dans une nuit claire. Voilà donc vraiment une propriété qui met la vue « hors de pair » et qui justifie sa force d'objectivation.

Aussi la majeure partie des communications, chez un peuple civilisé, se fait-elle par la vue. La parole du maître est peu de chose dans l'éducation d'un savant ou d'un lettré, à côté des lectures que doit faire l'élève. Encore faut-il dire que cette fameuse « parole vivante » n'a toute sa vertu que parce qu'on *voit* celui qui parle tout en l'entendant, parce que le geste et la physionomie complètent le discours. Il en est de même de la conversation. Le mouvement visible, le sourire ou l'attitude y modifient sans cesse la signification des mots. De plus l'enseignement a recours au tableau noir, aux projections, aux expériences, qui font *voir* la même chose à tout un auditoire à la fois. Pour communiquer, nous avons les journaux, les revues, les lettres. Nous vivons socialement au milieu d'inscriptions de toutes sortes : écriteaux des rues, affiches, enseignes et réclames des magasins, signaux de mille espèces, depuis le drapeau d'un monument public jusqu'au timbre apposé sur une pièce pour en garantir l'authenticité. Les heures, nous les lisons en commun sur les horloges ; les dates, sur les calendriers ; la température, sur l'échelle thermométrique. On voit assez combien la vue dépasse ici l'oreille, qui vient immédiatement au-dessous d'elle au point de vue de cette communauté.

Il faut cependant, semble-t-il, établir une distinction. Tous les

éléments de la vue ne sont pas également assimilables. Ce qui se perçoit par les muscles des yeux, c'est-à-dire la forme, est vraiment général et peut être, sous quelques réserves, universellement assimilé. On peut en dire autant de l'éclairement, de la présence et de l'absence de la lumière, condition, nécessaire d'ailleurs, de cette perception musculo-rétinienne[1]. Il n'en est pas de même des couleurs, en tant que nuancées et qualitativement distinctes les unes des autres : aussi paraissent-elles plus subjectives que les formes. Elles changent du matin au soir, d'un œil à l'autre. La variété des perception individuelles est si grande à leur égard que les chemins de fer, pour les indications importantes, abandonnent de plus en plus la différence de couleurs pour celle de signaux carrés, ronds, en échelle, en X ou en V. Aussi combien notre confiance dans l'objectivité des formes, est supérieure à notre confiance dans l'objectivité des couleurs! C'est par elle véritablement que nous construisons l'ossature du monde extérieur, sur laquelle les nuances jettent un reflet changeant. Le réaliste le plus naïf est facile à convaincre que la coloration est un accident essentiellement fugitif, grandement mélangé d'illusions individuelles. Il sait que des goûts et des couleurs il ne faut pas disputer. Mais il n'accordera jamais qu'il en soit de même des propriétés géométriques. Celles-là lui paraissent parfaitement indépendantes de lui-même, également et immédiatement présentées comme une réalité externe, à tous ceux qui en sont les spectateurs; et de fait, c'est cela même dont les philosophes à demi réalistes, comme les atomistes ou comme Descartes, ont toujours fait l'essentiel des choses. L'étendue avec ses modalités, telle qu'elle est perçue synthétiquement par les muscles des yeux et la sensation lumineuse pure, est pour eux le substratum, l'objet, dont les propriétés intrinséquement déterminées (et par conséquent universellement valables à moins d'*erreur*) servent de base et de commune mesure à toutes les autres perceptions.

III

Telle est l'explication dont me paraît susceptible le phénomène de forte objectivation présenté par les sensations lumino-muscu-

1. On sait que la perception de l'éclairement est distincte de celle des couleurs, et peut en être séparée : ainsi certains individus (achromatopsiques) perçoivent les choses, comme nous voyons une photographie ou une gravure, ne différant que par des tons plus ou moins foncés. Sur les bords du champ de la vision, un objet qui se meut est perçu sans qu'on puisse en reconnaître la couleur et Höffding fait remarquer que les perceptions du blanc, du noir et du gris, peuvent être regardées comme un exemple de ce stimulus lumineux achromatique.

laires des yeux. Il semble, si elle est vraie, qu'elle puisse se compléter par deux remarques.

En premier lieu, les autres sens, en tant que leurs représentations sont assimilables d'homme à homme, doivent aussi prendre un caractère plus ou moins net d'objectivité et d'indépendance, à l'égard de chacun de nous. Pour les aveugles-nés, les sons jouissent sans doute éminemment de cette prérogative; et les clairvoyants eux-mêmes, malgré la facilité avec laquelle ils peuvent confondre une sensation et une image sonores [1], sentent une forte impression de réalité extérieure dans les bruits qu'ils entendent [2]. Le poids, la résistance d'un corps, bien qu'ils prêtent moins à l'erreur, nous paraissent cependant bien davantage subordonnés à nous-mêmes : et ils ne perdent ce caractère qu'après avoir été associés à des sensations visuelles, perceptibles par d'autres que par nous, par exemple au fléchissement d'un dynamomètre, à la torsion ou à la rupture d'un support. Les autres sensations présentent à cet égard des degrés très variables d'apparence objective, suivant qu'elles sont ou ne sont pas partagées. Si nous sommes seuls à percevoir une odeur, nous admettons facilement qu'elle est imaginaire. La sensation de *temps lourd* en est un exemple très caractéristique. Tout le monde ne la perçoit pas. Certaines personnes la confondent absolument avec la sensation de chaleur, au point que parler d'un temps lourd et froid leur paraît un non-sens. Or voici ce que m'ont rapporté plusieurs observateurs sensibles à cette impression : sont-ils avec des gens qui ne la perçoivent pas et qui en parlent comme d'une illusion, cette sensation les fatigue davantage et peut même leur causer une gène très pénible; sont-ils avec des gens qui le perçoivent comme eux, et qui en accusent les variations d'une manière concordante à leurs propres impressions, ils en sont à peine affectés. C'est que dans le premier cas, ne pouvant l'objectiver, la sensation leur apparaît tout entière comme un état individuel analogue à la chaleur ou au frisson pathologiques qu'éprouve un fiévreux dans un milieu tempéré; dans le second cas, ils peuvent l'objectiver; dès lors, se la représentant comme un phénomène physique réel donné, dont ils ont la *connaissance*, ils cessent aussitôt

1. Les hallucinations de l'ouïe sont les plus fréquentes, et presque tout le monde a l'expérience d'avoir confondu un son imaginé avec un son actuel. Par exemple un piano faiblement entendu à l'étage voisin : on se demande si ce n'est pas une illusion; un enfant qu'on croit encore entendre crier, etc.

2. Au moment d'imprimer cette note, je reçois une observation d'une personne très cultivée philosophiquement, et dont la musique est la principale occupation : elle me dit que les sons ont peut-être pour elle encore plus d'objectivité que les choses vues.

de la ressentir comme un malaise intérieur, un symptôme d'indisposition faisant corps avec eux-mêmes. Et si nous passons du petit au grand, la meilleure consolation de la douleur n'a-t-elle pas toujours été, depuis les stoïciens, le fait de la considérer comme une loi nécessaire de la nature, s'imposant à tous, une *chose* par conséquent, que l'âme avertie peut subir et traversr comme un orage, sans l'accueillir dans son for intérieur, et sans en faire un état de sa propre personnalité?

D'autre part, si l'essentiel de l'apparence objective est bien la communauté entre les divers individus — et même, idéalement, l'exacte concordance entre tous les individus — on conçoit comment le progrès de la science est avant tout une socialisation plus ou moins habile de nos représentations particulières. L'éprouvette que je vois, remplie d'un liquide rouge ou vert, n'est pas celle que vous voyez : car chacune d'elles est une image individuelle qui pourrait changer avec notre état sans que l'autre en fût aucunement altérée. Mais nous en parlons comme d'une chose commune, en retranchant tout ce qui ferait obstacle à cette convention; ou mieux, en lui substituant, dans la mesure du possible, indéfiniment peut-être, des constructions qui sont supposées, tant qu'elles réussissent, représenter la nature objective de phénomènes diversement perçus. Notre représentation scientifique du monde extérieur se constitue donc en remplaçant de plus en plus les états particuliers des individus, qu'on ne peut réaliser ensemble dans un même objet sans contradiction, par des schémas faits d'éléments moins égotistes, et plus facilement superposables. Tout le défaut de la métaphysique cartésienne est de confondre l'hypothétique *chose en soi*, origine de la connaissance, avec l'incontestable *objet* qui en est le but. Comme énoncé de notre point de départ, elle est inadmissible; comme expression de la limite vers laquelle nous tendons, elle est excellente. Le tout, pour la juger, est de savoir si l'on s'intéresse plus à ce qui est qu'à ce qui doit être, à ce qui est donné qu'à ce qui est voulu.

La réussite de cette opération suppose en nous une raison, quelle qu'en soit l'origine, c'est-à-dire un ensemble d'éléments tenus pour homogènes entre eux et pour identiques entre les différents esprits; éléments auxquels les sensations ne sont pas réfractaires et par l'intermédiaire desquels on peut les classer, les prévoir, et même les produire. A cet égard, notre idée d'espace est très caractéristique. Sa propriété fondamentale, celle qui permet la mesure arithmétique ou géométrique, est l'homogénéité, c'est-à-dire la répétition rigoureuse des mêmes propriétés. Il est évident qu'aucune sensation

réellement perçue ne présente ce caractère. Le rôle de l'identité dans le principe régulateur, son importance primordiale dans le principe de substance et dans celui de causalité, tout concourt à faire de cette notion l'idée rationnelle par excellence, peut-être faudrait-il dire l'unique idée exprimant la nature propre de la pensée. Et puisque les choses ne sont pas rebelles à cette identification, il resterait sans doute à se demander si l'assimilation doit être tenue pour une simple conséquence de la vie sociale, qu'on supposerait résulter elle-même de besoins matériels, ou si l'on ne doit pas au contraire considérer plutôt la société comme un moyen par où se réalise une volonté plus générale, un effort fondamental des êtres progressifs vers leur identité. Mais s'il est permis d'apercevoir d'ici ces grands horizons, il faut que ce soit pour s'arrêter sur leurs limites, et non pour les explorer. Ce serait dépasser trop imprudemment le cadre de cette modeste observation psychologique, qui a seulement pour objet d'appeler l'attention sur un caractère un peu négligé de la perception, et sur l'interprétation qu'il peut recevoir.

André Lalande.

NATURE ET SOCIÉTÉ

I

De toutes les disciplines auxquelles le mouvement scientifique et philosophique du siècle dernier a donné naissance, il serait difficile de citer une seule qui ait soulevé autant de controverses, subi autant de modifications et de transformations et qui, malgré cela, soit encore autant sujette à discussion que celle qui depuis A. Comte porte le nom de sociologie. Les discussions dont celle-ci est l'objet, loin de porter sur des questions de détail, mettent en cause des questions de première importance et pour ainsi dire fondamentales : celles de méthode et de principes, c'est-à-dire de la possibilité même de la sociologie en tant que science.

Toute la question en effet est là : la sociologie est-elle une science, peut-elle prétendre à le devenir un jour, ou les phénomènes sociaux échappent-ils complètement au contrôle vraiment scientifique et opposent-ils une résistance absolue à se laisser réduire à des lois, d'un caractère aussi précis et général que celles que nous découvrons dans les phénomènes de la nature? Et cette question en implique une autre : *les phénomènes sociaux rentrent-ils dans le cadre des phénomènes naturels proprement dits*, ou constituent-ils quelque chose, sinon d'opposé, tout au moins de différent de ces phénomènes, et la différence, si elle existe, en quoi consiste-t-elle? Bien des réponses, aussi bien dans un sens que dans l'autre, ont été données à cette question. Mais, pour éviter toute méprise, disons tout de suite que ceux qui se refusent à considérer les phénomènes sociaux comme des phénomènes purement naturels, sont loin de vouloir affirmer par là que la société, avec toute la variété de ses phénomènes et toute la multiplicité de ses manifestations, constitue un ensemble situé à part et en dehors de la nature et que l'ensemble de ses éléments, leurs actions et réactions multiples soient soumis à une volonté arbitraire, supra-naturelle, ne reconnaissant aucune loi, aucune règle, ne se répétant jamais et ne se manifestant que par une série de hasards et d'accidents au milieu de la régularité et de la répétition universelles. S'il en était ainsi, une société ne pour-

rait pas et n'aurait jamais pu exister, car tout comme l'homme isolé, la société se trouve en contact constant et perpétuel avec la nature, en subit à chaque instant les actions et les influences, lesquelles actions et influences se produisant d'après certaines lois et certaines règles, provoquent des réactions qui, elles aussi, doivent être soumises à des lois et à des règles. L'homme, aussi bien comme individu qu'en tant qu'être social, est capable de faire subir à la nature qui l'environne des modifications multiples, changer l'arrangement et la combinaison de ses éléments, mais cela même il ne le fait qu'en tenant compte des lois auxquelles sont soumis les phénomènes et auxquelles il ne fait que communiquer une certaine direction, conforme à ses intérêts et à ses besoins. Et comment l'homme, la société, pourraient-ils agir sur la nature, s'ils n'étaient nature eux-mêmes, s'ils ne portaient en eux-mêmes ses lois, s'ils n'en subissaient les actions et n'en ressentaient les effets?

Cependant, si l'homme, l'homme social en particulier, fait partie intégrante de la nature, s'il lui est impossible de se soustraire à l'action des lois naturelles, il manifeste dans une certaine mesure une tendance à s'opposer à la nature, à la corriger, la compléter, à limiter ou à élargir son action, et cela en vue d'un certain but à atteindre, de certaines *fins* à réaliser. Où découvre-t-il ce but, où trouve-t-il ces fins? Ce n'est évidemment pas dans la nature, telle que l'entend la science, mais en lui-même, dans ses besoins, ses intérêts, ses passions, ses idées. Mais ces besoins, intérêts, passions, idées ne constituent-ils pas à leur tour des phénomènes naturels, ne sont-ils pas eux-mêmes soumis à certaines causes, internes et externes, ces dernières étant constituées par l'ensemble des conditions extérieures qui entourent l'homme? Nier ce fait serait admettre l'intervention d'un facteur imprévu, indéterminé, spontané, hypothèse que toute notre éducation scientifique et toutes nos habitudes intellectuelles nous empêchent d'accorder. Il n'en est pas moins vrai que la nature comme telle ne connaît pas de fins, qu'elle constitue au contraire le règne exclusif de la causalité, et le rôle de la science se borne à étudier les causes et à déterminer, à formuler les rapports qui existent entre les causes et leurs effets. Tout ce qui ressemble à un dessein prémédité, à une fin prédestinée, doit être soigneusement écarté de la recherche scientifique, ne peut qu'en fausser les résultats, en introduisant un élément hypothétique et subjectif dans une opération qui exige le plus grand effort d'objectivité et d'impartialité, et ne peut qu'à cette seule condition assurer à ses résultats un certain degré de précision et d'exactitude.

La science est donc purement formelle. Elle se borne à étudier

ce qui *est* et à découvrir les lois de l'*être* qu'elle exprime par des formules mathématiques. Le but de la science est d'arriver à réduire des lois moins générales à des lois plus générales et de parvenir, de généralisation en généralisation, à établir, sinon une loi unique, tout au moins un nombre très restreint de lois générales, embrassant toute la variété et toute la multiplicité des phénomènes. La science cherche ainsi à *réunir* tout l'ensemble des phénomènes de l'univers, d'en former un seul faisceau, de montrer que les différences qui les séparent ne sont qu'apparentes et que, si on regarde au fond des choses, on s'aperçoit que tous les phénomènes ne sont qu'autant de manifestations d'une seule loi, d'un principe unique. La science ne considère les phénomènes que sous l'aspect de l'unité, de la cause, du rapport. Elle faillirait à sa mission, si elle se laissait troubler par d'autres considérations et introduisait dans ses recherches des points de vue différents. Elle ne connaît aucune préférence, s'interdit toute appréciation; une pluie bienfaisante qui, après une longue sécheresse, vient arroser le champ du paysan et remplir son cœur de joie, et l'éruption d'un volcan ou un tremblement de terre qui laissent une contrée entière encombrée de ruines et de cadavres, sont pour elle des phénomènes de valeur égale, entre lesquels elle ne fait aucune différence et qu'elle cherche au contraire à réunir par leur côté commun, à ranger sous la même loi, à réduire au même principe. Cette tendance de la science est des plus légitimes, car la connaissance exacte des lois de la nature, des causes et des rapports réciproques des phénomènes, constitue la seule arme mettant l'homme à même d'établir entre lui et la nature une communication constante, un courant continu d'actions et de réactions.

Mais si la science est pour nous le seul moyen de *connaître* la nature, elle n'épuise tous les modes dont nous nous *comportons* envers elle. Or, l'homme ne se borne pas à connaître, il cherche encore à apprécier. Après avoir établi l'unité de la nature, affirmé le principe de la conservation de la matière et de l'énergie et celui de la transformation des forces, l'homme s'arrête et, après avoir réuni, commence à séparer, c'est-à-dire s'engage dans une voie opposée à la première. Et cette séparation, il la fait en attribuant aux choses, aux objets, aux phénomènes, des *valeurs* différentes; il s'attache à certains d'entre eux, reste indifférent ou manifeste une hostilité plus ou moins marquée envers d'autres; et cela sans jamais oublier qu'au point de vue de la causalité tous les phénomènes sont également justifiés, tous les objets ont la même raison d'être. Il remplace, ou plutôt il juxtapose à son premier point de vue qui était

celui de l' « éternité », un point de vue nouveau qu'on peut appeler *humain*, pour éviter le mot *subjectif* capable de créer une équivoque. Ce point de vue en effet n'a rien d'arbitraire : il est toujours possible de trouver en vertu de quelles causes l'homme attribue aux choses telle valeur ou les apprécie de telle façon; mais il n'en est pas moins vrai qu'avec la valeur l'homme affirme une propriété qui n'est nullement inhérente aux choses elles-mêmes et n'en enrichit pas d'un iota la réalité. Mais l'être ne constitue pas non plus une propriété inhérente aux choses et, lorsque nous affirmons d'un objet qui ne se trouve encore que dans notre esprit qu'il existe, nous ne l'enrichissons par là d'aucune nouvelle propriété, car alors l'objet réel serait différent de celui auquel nous pensons. Nous pouvons nous représenter l'ensemble des propriétés qui constituent un objet, avec toutes les lois de leurs rapports et de leur développement, et cela d'une façon purement objective et formelle, indépendamment de la question du savoir : *si*, *ou* et *comment* toutes ces notions et représentations internes se trouvent réalisées. Nous posons l'*être* comme une catégorie fondamentale, comme la forme primitive de nos représentations; nous le ressentons, nous l'éprouvons, nous y croyons, mais sans pouvoir le démontrer d'une façon logique, sans pouvoir le faire comprendre à ceux qui ne l'ont pas éprouvé ou qui n'y croient pas[1].

Il en est de même de la *valeur*. Celle-ci est également une catégorie que nous opposons aux choses, aussi fondamentale que celle de l'être. Ces deux catégories sont donc irréductibles l'une à l'autre, et, loin de se confondre, peuvent même souvent se trouver en opposition. C'est ainsi que nous pouvons n'attribuer aucune valeur aux choses, aux objets dont l'existence réelle ne fait pour nous aucun doute, qui nous entourent, nous environnent de la façon la plus réelle et la plus immédiate, et en attribuer une énorme à ceux qui n'existent que dans notre imagination, dans nos idées et qui se réaliseront peut-être un jour, peut-être jamais. Et c'est ici que la notion de la finalité et celle de la valeur arrivent à se toucher, à se confondre. Poursuivre une fin, c'est chercher à réaliser quelque chose à quoi, pour telle ou telle raison, nous attribuons une certaine valeur; et attribuer à quoi que ce soit une valeur, c'est chercher à réaliser une chose qui n'existe pas encore ou si elle existe, à en perpétuer l'existence, à la perfectionner dans le sens même dans lequel elle a réveillé en nous la conscience de sa valeur.

C'est ainsi que l'homme oppose, ou plutôt juxtapose au point de

1. Voir à ce sujet : Simmel, *Die Philosophie des Geldes*, p. 5-8.

vue *naturel* le point de vue *humain*, ces deux points de vue ne cherchant pas à se neutraliser, à se détruire, à s'éliminer mutuellement, mais plutôt se complétant l'un l'autre, l'un constituant la condition nécessaire de l'autre. Sans la connaissance des lois de la nature, il lui serait impossible de réaliser les fins qu'il se pose, de transformer la réalité dans le sens de ses valeurs, et sans le point de vue de la finalité et de la valeur, nous excluons de la vie humaine toute possibilité de développement, d'évolution, de perfectionnement, et non seulement de la vie humaine, mais, comme nous le verrons plus tard, l'évolution universelle elle-même devient inexplicable sans ce principe.

Les deux principes se trouvent donc également justifiés et par les lois de notre pensée, et par les nécessités de la vie humaine, et cela sans qu'aucun d'eux soit de quelque manière que ce soit subordonné à l'autre.

Et maintenant quelle application pouvons-nous faire de ces données à la sociologie? Celle-ci : tout l'ensemble des phénomènes connus sous le nom de sociologiques est incontestablement soumis au principe de la causalité; la vie sociale de l'homme constitue une « tranche de la nature » et doit comme telle être soumise aux mêmes lois et mêmes règles qui président à tous les phénomènes de la nature; nous irons plus loin et admettrons qu'on puisse arriver un jour à trouver les expressions mathématiques des lois qui règlent les rapports sociaux et l'évolution sociale. Mais précisément parce que l'homme fait partie de la nature, nous devons également tenir compte d'un autre facteur que l'homme, en vertu de sa constitution intime et des lois de sa pensée, manifeste dans sa façon de considérer la nature et de se comporter vis-à-vis d'elle : il utilise notamment la loi de la causalité pour réaliser certaines fins, il se sert du *réel* pour réaliser le *désirable*; il trie les éléments de la nature, pour neutraliser les effets de certains d'entre eux, pour augmenter ceux de certains autres, les premiers n'ayant pour lui aucune valeur, les seconds une valeur plus ou moins considérable. C'est dans la succession des fins et dans celle des valeurs que consiste l'évolution sociale de l'homme, l'évolution *humaine* de la société. Nous disons *humaine*, par opposition à la conception mécanique qui, une fois admise, ne reconnaît que la loi de la causalité.

Entre lui-même et la nature, l'homme interpose tout son monde psychique, tout le côté le plus intime de son organisation et de son être; c'est donc dans ce monde-là, c'est dans le fond même de son être qu'il faut chercher le facteur principal de l'évolution sociale de l'homme. Nous venons de dire que cette évolution consiste dans la

succession des fins et des valeurs qui se font jour dans la vie sociale. Mais la principale fin que l'homme cherche à atteindre, la principale valeur qu'il tend à réaliser, c'est l'homme lui-même, dans toute la plénitude de son être, dans la plus grande richesse possible de son existence. Ce n'est pas la société qui évolue, mais l'homme lui-même, et on peut dire que la société ne constitue qu'une forme, une étape peut-être de l'évolution de l'homme vers la fin que nous venons de nommer, qu'un moyen pour lui de réaliser les valeurs qu'il se pose à lui-même et en lui-même.

Disons tout de suite que, de même que nous n'avons pas subordonné le principe de la causalité à celui de la finalité ou inversement, il n'entre pas pour le moment dans nos intentions de subordonner l'individu à la société ou inversement. Nous nous expliquerons plus bas sur ce point; mais dès à présent nous pouvons dire que nous apercevons un certain parallélisme entre ces deux couples, et qu'au point de vue de la causalité correspond pour nous celui de la société, et au terme individuel celui de finalité.

Nous ne nous dissimulons pas que la conception que nous venons d'esquisser se rapproche, par certains côtés, de celle connue autrefois sous le nom de téléologique. Mais nous n'avons pas à nous laisser effrayer par les mots, car entre la téléologie telle que nous la concevons et la téléologie d'autrefois il y a un abîme. Nous ne disons pas que la nature ait été créée et qu'elle existe en vue d'une fin quelconque qui lui aurait été posée de toute éternité, et nous sommes tout aussi loin de vouloir affirmer que tout ce qui existe n'existe qu'en vue de l'homme, pour la meilleure et la plus complète satisfaction de ses besoins et de ses intérêts. Nous ne connaissons pas le dessein qui aurait présidé à la création et qui préside à l'existence de l'univers. Il est plus que probable qu'un tel dessein n'existe pas et n'a jamais existé; en tout cas, nous ne le connaîtrons jamais. Mais ce que nous savons, ce que chacun de nous sent en lui-même, c'est que l'homme a une tendance naturelle à ramener toute la nature à lui, qu'il le fait en vertu d'une nécessité interne, en vertu des exigences de son organisation intime et des lois de sa pensée. Et en le faisant, il n'accepte pas la nature telle quelle, ce n'est pas la nature qui lui fournit la conscience des fins qu'il lui pose, comme ce n'est pas en elle qu'il trouve l'échelle de ses valeurs. Ces fins et ces valeurs naissent dans sa propre conscience, sous l'influence, si l'on veut, de facteurs multiples, mais avant tout elles sont bien à lui, elles expriment avant tout sa personnalité la plus intime, et c'est en transformant la nature qu'il l'adapte à ses fins, qu'il réalise ses valeurs.

Si notre conception doit être qualifiée de téléologique, et nous acceptons volontiers cette qualification, il s'agit d'une téléologie *immanente*, de fins inséparables des êtres qui agissent en vue de leur réalisation et constituant le fond même de l'activité de l'homme; car sans le postulat que la nature peut être transformée et adaptée conformément aux fins de l'homme, la vie humaine serait impossible.

Mais ce n'est pas tout. S'il est vrai que dans l'ordre de nos connaissances nous devons procéder du simple au composé, de l'élémentaire au compliqué et que, pour comprendre les phénomènes d'un ordre plus élevé, on doit les réduire, comme on le fait dans une expérience, à leur expression la plus simple, en les rapportant autant que possible à des phénomènes d'un ordre moins élevé, mais déjà connus, il est non moins vrai que les phénomènes d'un ordre plus élevé renferment quelque chose qui n'existe pas dans ceux qui les précèdent immédiatement dans la hiérarchie des phénomènes, un résidu irréductible aux données que nous a fournies l'étude de ces derniers.

Les lois biologiques manifestent incontestablement leur action dans les phénomènes sociologiques, mais la sociologie n'est pas la biologie, ou plutôt elle est la biologie, plus quelque chose qui n'est pas elle, un élément qui lui appartient en propre. En quoi consiste cet élément? Il consiste précisément en ceci que le principal acteur des phénomènes sociologiques, l'homme, tout en étant soumis dans ses pensées et dans ses actes à la loi de la causalité, aux lois mêmes qui règlent les rapports des phénomènes purement naturels, se trouve en même temps capable de donner à sa vie une autre base, à son activité des mobiles différents, base et mobiles qu'il ne trouve pas dans la nature, mais en lui-même. C'est l'action en vue de fins, en vue de la réalisation de valeurs.

Et ici surgit une autre question : l'homme se trouve-t-il sous ce dernier rapport vraiment isolé dans la nature? Est-il le seul être vivant capable d'agir en vue de fins et de valeurs? S'étant posé cette question, l'homme entreprend un nouveau travail, opposé à celui qui a été accompli par la science, et qui consiste à se former une conception de l'Univers, en procédant non plus du simple au composé, mais du composé au simple, non plus de la nature inanimée à la nature animée et finalement à l'homme, mais en prenant l'homme lui-même pour point de départ. Le premier de ces procédés ne fait qu'*expliquer* les phénomènes, mais l'homme, ne se contentant pas de cette explication purement formelle, veut *comprendre*, et ceci n'est possible qu'en cherchant si le reste de la nature ne renferme pas, à l'état plus ou moins rudimentaire ou prononcé, les mêmes

éléments qui déterminent sa propre vie, sa propre activité, sa propre évolution. Il cherche ainsi à donner aux lois abstraites de la science un contenu vivant et concret. Nous pouvons bien représenter à l'aide de courbes les contractions des muscles qui s'opèrent pendant un travail quelconque, mais ces courbes ne nous apprennent rien ni sur les sensations intimes que le travailleur éprouve pendant le travail, ni sur les besoins qui l'ont poussé à l'accomplir, ni sur les souffrances, la déception ou la satisfaction qui ont suivi le travail. Cependant, s'il y a un élément important et qui nous intéresse en tant qu'*hommes*, c'est bien celui-là, c'est bien l'élément vital, psychique du travail, celui qui nous le fait vraiment comprendre et qu'aucune courbe ne nous fera jamais saisir. Cet élément vital, psychique, l'homme l'apporte dans tous ses actes, c'est lui qui constitue la trame interne de sa vie, et si les idées, les représentations, les volitions qui poussent l'homme à accomplir des actes, à changer à chaque instant le milieu extérieur qui l'entoure, à régler d'une certaine façon sa vie et sa conduite, à réaliser des fins et des valeurs, si, disons-nous, ces idées, représentations et volitions sont dans leur apparition et dans leur succession soumises à certaines lois, ces lois ne les expriment pas, elles n'en sont pour ainsi dire que la représentation graphique externe.

Ces considérations ne seraient-elles pas applicables au reste de la nature, et les lois physico-mécaniques qui la gouvernent ne seraient-elles pas la simple expression graphique d'un contenu vivant, concret? Quel est ce contenu, c'est ce qu'il nous est difficile, sinon impossible de savoir. Mais nous suppléons à cette difficulté en attribuant au monde inférieur la même base concrète et vivante sur laquelle repose notre vie à nous, et en supposant, comme nous le faisons pour nous-mêmes, que tout mouvement physique, toute activité externe reposent sur un substratum psychique. Encore une fois, nous ne saurons peut-être jamais, même d'une façon approximative, la nature et la qualité de ce substratum; d'un autre côté, notre notion du psychique se trouve considérablement élargie par suite de l'extension que nous lui donnons, mais ce procédé, sans entamer en rien la fermeté de nos convictions scientifiques, nous aide à comprendre la nature qui, grâce à lui, se trouve rattachée à nous par des liens plus étroits, plus intimes que ceux que crée la soumission commune aux mêmes lois.

La conception téléologique que nous appliquons à nous-mêmes, nous l'étendons donc à toute la nature, et nous disons que partout où il y a de la vie, l'être vivant cherche à atteindre certaines fins, à réaliser certaines valeurs. La conscience de ces fins et de ces valeurs

peut être des plus rudimentaires, réduite quelquefois au minimum, mais elle existe, c'est elle qui constitue la cause essentielle, le mobile principal de l'évolution universelle qui, sans la conception téléologique, se trouve réduite à un simple processus dialectique.

« Que dirait-on de quelqu'un, demande Lange, qui, pour tuer un lièvre, tirerait des millions de cartouches dans toutes les directions imaginables ou, pour ouvrir une serrure, achèterait et essaierait successivement dix mille clefs ou encore, pour avoir une habitation, ferait bâtir toute une ville, pour abandonner ensuite toutes les maisons, sauf une seule, au vent et à la tempête? Personne ne songera à chercher dans ces actions une sagesse supérieure, des raisons profondes et cachées, ni à affirmer que dans tous ces cas les moyens soient précisément appropriés au but. Celui qui veut se former une idée des lois de la conservation et de la propagation des espèces d'après la science moderne, même des espèces dont le but nous demeure tout à fait incompréhensible, tels les vers intestinaux, celui-là ne tardera pas de se rendre compte qu'il existe dans la nature un gaspillage, une destruction énorme de germes vitaux. Du pollen des plantes jusqu'au grain, de celui-ci jusqu'au bourgeon et du bourgeon jusqu'à la plante complète, nous voyons toujours le retour du même mécanisme qui, par des productions innombrables condamnées à la perte immédiate et grâce à la coïncidence accidentelle de conditions favorables, arrive à produire cette vie qu'il nous est donné d'observer. La destruction de germes, l'arrêt qui les frappe au début même de leur développement, sont la règle; le développement « naturel » n'est qu'un cas spécial entre mille; c'est l'exception, et cette exception constitue la nature, dont la téléologie myope admire naïvement la sagesse. « L'aspect de la nature, dit Darwin, nous paraît rayonnant de clarté; nous y voyons souvent un superflu de nourriture. Mais nous ne voyons pas et nous oublions que les oiseaux qui tout autour chantent avec tant d'insouciance ne vivent le plus souvent que d'insectes et de grains, c'est-à-dire en détruisant la vie; nous oublions à quel point ces chanteurs, leurs œufs et leurs petits sont détruits par des oiseaux de proie; nous ne pensons pas que cette nourriture qui existe en ce moment en abondance, manque tous les ans à des périodes déterminées... » La production abondante et la destruction douloureuse sont les deux forces opposées de la nature qui cherchent à se neutraliser, à s'équilibrer. L'économie n'a-t-elle pas établi pour le monde « civilisé » cette triste loi, que la misère et le manque de nourriture sont les deux grands régulateurs du mouvement de la population[1]? »

1. F.-A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, 3, Auflage, II, 246-7.

Tout ceci est parfaitement vrai. La nature prise dans son ensemble nous paraît une énorme absurdité, une absurdité d'autant plus cruelle qu'on ne voit pas le but en vertu duquel elle exerce cette cruauté qui reste sans compensation, cette immolation perpétuelle, froide, impassible, sereine même, de tant de vies, de tant d'existences. Il n'y a évidemment dans ces procédés rien qui puisse être considéré comme la manifestation d'une raison qui ressemble de loin même à la nôtre. Au point de vue de notre raison, tout y est absurde, tout y est aveugle, il n'y a pas conscience de but, ni appropriation des moyens au but. Dire que notre raison n'est pas la seule raison possible, qu'il peut y avoir une raison différente et même supérieure, procédant par des moyens différents, en vertu de mobiles et de notions différentes, c'est chercher à éluder la difficulté et laisser la question sans réponse. Nous ne pouvons concevoir une raison et des raisons qu'en tant qu'elles se rapprochent de la nôtre. Du moment que cette raison supérieure dont on nous parle nous reste cachée et inaccessible, elle n'existe pas pour nous, ce qui équivaut à dire que la nature est irraisonnable, et toute la téléologie optimiste et naïve se trouve condamnée d'emblée. Il ne reste dans la nature que des lois immanentes, immuables et qui s'exercent avec toute la rigueur de lois, sans pitié, sans indulgence, sans la moindre partialité. Toute la nature n'est que l'expression de ces lois, chacun de ses phénomènes est la résultante de l'action combinée, réciproque ou opposée de deux ou plusieurs lois, rien de plus. Si les lois étaient différentes de ce qu'elles sont, la nature aurait peut-être elle aussi un aspect différent, mais telles qu'elles sont, tout ce qui en résulte s'accomplit en vertu d'une nécessité absolue, implacable. Dans la nature *prise dans son ensemble*, il n'y a place que pour la causalité; vouloir y introduire une finalité quelconque, c'est faire preuve d'un esprit anti-scientifique et recommencer les errements d'autrefois.

Jusqu'ici la science a parfaitement raison. Mais ceci n'est qu'un côté de la question. Dans son ensemble la nature est soumise à des lois physico-mécaniques et n'est susceptible que d'une explication physico-mécanique exprimée en formules mathématiques. Mais ici une première question se pose : ces lois et cette explication expriment-elles vraiment toute la nature? Elles nous donnent bien satisfaction complète sur un point, en ce qu'elles nous rendent compte du côté *quantitatif* des phénomènes, mais nous laissent dans une ignorance non moins complète quant à la *qualité* et à l'*individuation*. La science est capable de nous dire quelles sont les lois dont la combinaison et la rencontre déterminent la production

de tel individu ou de telle organisation; elle est à même de nous faire saisir sur le vif l'action de ces lois, du commencement jusqu'au résultat final; et l'individu ou l'organisation une fois donnés, elle nous fera voir la façon dont cet individu ou cette organisation se comporteront dans certains cas, dans des conditions et des circonstances données. Mais ce qu'elle est à jamais incapable de nous dire, c'est pourquoi l'action de ces lois, partout et toujours les mêmes, aboutit dans un cas à la production de tel individu ou de telle organisation, dans un autre à celle d'un individu et d'une organisation différents; pourquoi l'individu, l'organisation, affectent dans un cas tel aspect, telle forme, dans un autre un aspect et une forme différents; et, si « la physique mécanique peut résoudre toute la nature, depuis les sphères de la voûte céleste jusqu'aux hémisphères du cerveau humain en mouvements d'atomes, elle est impuissante à nous expliquer la *spécification* des phénomènes et des groupes de phénomènes[1] ».

II

Mais reprenons la théorie de l'évolution. Rien n'a plus contribué à détruire l'ancienne téléologie que la doctrine de Darwin. Elle nous a montré, mieux que ne l'auraient fait tous les raisonnements et toutes les discussions philosophiques, que tout ce qui ressemble à une intention, à un but final, est absent de la nature. Elle a montré que l'évolution des espèces est soumise à l'action de lois implacables telles que la lutte pour l'existence, la sélection naturelle et que cette action se manifeste par le sacrifice constant, la destruction continuelle d'existences sans nombre, au point que le peu de vie qui échappe à la destruction peut être considéré presque comme une heureuse exception. La nature fait une consommation de matériaux énorme pour arriver à conserver quelques existences qui elles-mêmes ne seront qu'éphémères. Il est permis de dire à un certain point de vue que, d'après cette doctrine, ce n'est pas la vie qui domine dans la nature, mais la mort, que c'est la mort qui est la règle, car qu'une vie soit supprimée dans son germe ou après une existence qui, dans les cas les plus heureux, se chiffre tout au plus par quelques dizaines d'années, c'est toujours un moment dans l'éternité de la nature. Quel intérêt celle-ci aurait-elle à produire des êtres, à les appeler à la vie, pour les lâcher ensuite les uns sur les autres et assister impassible à leur égorgement mutuel? Pour-

1. Woltmann, *System des moralischen Bewusstseins*, p. 62.

quoi donnerait-elle aux uns, hélas! les moins nombreux, des armes puissantes qui leur assurent d'avance la victoire et pourquoi exposerait-elle les autres à une lutte qui ne peut se terminer que par leur défaite? Pourquoi cette gradation des ressources, comment expliquer ces prédilections?

Ces questions ne comportent pas de réponse et nous n'avons qu'à nous incliner devant les faits qui sont là, indéniables, incontestables dans leur brutalité. Mais la reconnaissance d'un fait n'implique pas toujours une soumission morale, une approbation, et l'homme est toujours tenté d'opposer à ce qui *est* ce qui *doit* être. Une objection se présente ici : opposer à ce qui est ce qui doit être, n'est-ce pas introduire dans notre conception de la nature un élément subjectif, alors que la science complète et exacte exige de nous une objectivité absolue, une abstraction totale de tout ce qui est nous-mêmes, qu'elle n'est possible qu'en tant que nous écartons de nos jugements et de nos conclusions tout ce qui ne vient pas de l'observation directe et impartiale des faits et des phénomènes? Nous nous sommes déjà expliqué sur ce point. Disons ici que l'objectivité absolue nous paraît impossible. Est-ce que par le fait même que nous observons, que nous comparons et que nous jugeons, nous n'apportons pas déjà dans la science un élément subjectif qui est notre raison, avec son organisation et ses fonctions? Et puis quel est le but de toute science? C'est d'arriver à introduire dans la variété des phénomènes une certaine unité, à n'y voir que la manifestation de quelques lois fondamentales, primordiales, et la science est d'autant plus complète que le nombre des lois établies par elle est plus restreint et elle ne sera achevée que le jour où elle aura réussi à les réduire toutes à une loi unique, universelle, qui régisse, qui explique l'Univers jusque dans ses détails les plus infimes. Cette recherche de l'unité dans la nature n'est-elle pas une tendance également subjective, car qui nous dit que cette unité soit un fait objectif, qu'elle corresponde vraiment à l'état des choses tel qu'il existe dans la nature réelle? La recherche de la vérité elle-même est un phénomène subjectif par excellence, mais en même temps un phénomène inévitable, inhérent à notre nature à nous, et que nous ne pouvons éliminer, à moins de détruire l'individualité, la personnalité du sujet qui observe, qui compare et qui juge. C'est de plus un phénomène *a priori*, car nous posons le postulat de l'unité dans la nature avant même d'entreprendre toute recherche et que ce postulat est la condition essentielle, sans laquelle aucune recherche scientifique n'est possible.

Le darwinisme est parti de cette même idée *a priori*, pour aboutir

à sa justification. Qu'il ait abordé ses recherches sans idée préconçue, sans en savoir d'avance les résultats, l'aboutissant, nous l'admettons volontiers; mais il ne pouvait ne pas se laisser guider par l'idée de l'unité, s'il voulait ne pas se perdre dans cet océan de phénomènes, dans ce chaos apparent que présente la nature. Il est arrivé de cette façon à établir l'unité de la vie de l'Univers, à montrer que cette vie est partout la même, qu'elle ne présente que des degrés et des gradations; après avoir créé une distinction entre les formes supérieures de la vie et ses manifestations inférieures, il a montré encore que les premières se développent des dernières par la voie d'évolution, et a cru saisir les lois fondamentales qui président à cette évolution. Tout le monde connaît les principales de ces lois : la lutte pour l'existence, la sélection naturelle, la sélection sexuelle, etc. Sont-ce là des lois rigoureusement objectives et dans quelle mesure répondent-elles à la réalité des faits ? A les examiner de près, elles apparaissent plutôt comme des conceptions anthropomorphiques, comme des généralisations empruntées aux phénomènes de la vie humaine et étendues à toute la Nature. Les ultra-darwinistes objecteront peut-être que ce ne sont là que façons de parler, que la formule importe peu, qu'elle n'est là que pour faire ressortir avec plus de netteté et plus de relief certains faits, qu'elle est en un mot une expression purement verbale. Par peur de l'anthropomorphisme, ils iraient jusqu'à désavouer leur maître et, si on leur demande ce qui reste, ces expressions verbales une fois supprimées, il est probable qu'ils seraient un peu embarrassés pour répondre. C'est que ces expressions verbales constituent toute la vérité découverte par Darwin, et cette vérité est d'une portée énorme. C'est une vérité pour nous, et nous ne pouvons l'exprimer autrement qu'à l'aide d'éléments fournis par notre raison à nous, par notre observation interne. Comme nous le faisons pour nous-mêmes, nous donnons aux manifestations extérieures, physiques, du processus de l'évolution, une base psychique que nous ne pouvons comprendre autrement que par analogie avec notre monde psychique à nous. C'est là le sort de toutes les vérités : nous avons beau vouloir sortir, nous abstraire de nous-mêmes, pour étudier la nature, mais malgré nous et quoi que nous fassions, nous nous projetons à chaque instant dans la Nature, et notre personnalité, avec ses facultés et ses fonctions, vient comme jeter une ombre, obscurcir l'écran sur lequel s'inscrit la solution de ses énigmes et de ses mystères. Nous ne pouvons supprimer cette ombre qu'en nous supprimant nous-mêmes ou qu'en renonçant complètement à notre tâche. Mais ne vaut-il pas mieux connaître la vérité, même partielle, même

réfractée par le prisme de notre personnalité que de ne pas la connaître du tout?

Mais le darwinisme met en lumière un autre fait important qui non seulement doit nous rendre indulgents envers cet élément de subjectivisme et d'*a priori* que, malgré nous, nous apportons dans nos conceptions sur l'Univers, mais qui justifie même et ce subjectivisme et cet *a priori*. Il nous présente en effet l'homme comme représentant un des anneaux innombrables de la chaîne infinie de l'évolution des êtres vivants et, quant à présent, comme l'expression la plus parfaite, la manifestation supérieure de la vie. Il résulte de là que l'homme se trouve rattaché à la nature par mille liens, que mille traits doivent lui être communs avec les autres êtres vivants. A moins de nous considérer comme une anomalie dans l'Univers, nous devons partir de cette idée que ce qui constitue le fond de notre vie, ses principaux mobiles, sa principale raison d'être, ne peut pas ne pas se retrouver, sous une forme plus ou moins parfaite, plus ou moins prononcée, dans le reste de l'Univers, doit être commun à toute vie, quel que soit son degré et son expression. C'est ainsi que, sans nous détacher de la Nature, sans perdre contact avec elle, nous avons le droit de l'*humaniser*, et toute la tâche de la raison critique consiste à concilier, à mettre en équilibre ces deux termes du même problème : l'*homme naturel* et la *nature humanisée*. Nous admettons ainsi une explication anthropomorphique de la Nature qui nous paraît des plus légitimes et qui ne risque pas un seul instant de se trouver en contradiction avec les données de la science et de l'observation. En proclamant la lutte pour l'existence comme le facteur le plus puissant de l'évolution de la vie, Darwin n'a pas fait autre chose, et c'est pourquoi il se trouve avoir raison contre ceux qui voudraient ne voir dans cette formule qu'une expression purement verbale.

Et, chose curieuse, après avoir pour ainsi dire ressuscité l'anthropomorphisme, en lui donnant, il est vrai, une forme nouvelle, Darwin a en même temps rouvert la porte à la téléologie, qui se distingue en ceci de l'ancienne téléologie naïve et optimiste que, au lieu de voir dans toute la Nature la manifestation d'une raison supérieure, cachée et inaccessible, au lieu de lui poser des fins transcendantes, de lui attribuer un but extérieur à elle et indépendant d'elle, la téléologie darwiniste proclame implicitement l'immanence des fins, reconnaît à tout être vivant une fin qui lui est commune avec les autres êtres et qui est pour ainsi dire inhérente à son organisation même. Cette fin, c'est la *vie* elle-même : la vie est le seul but final et la seule raison d'être de la vie. Tout être, en se dégageant du chaos

indéterminé de la Nature, en sortant du Néant pour naître à la vie, apporte avec lui le besoin impérieux, irrésistible de persister dans la vie, de lutter contre les forces qui tendent à le replonger dans le Néant, de prolonger son existence le plus possible et par tous les moyens possibles. Nous revenons à la formule bien connue de Spinoza : tout être tend à persister dans son être. On vit *pour vivre*, la vie porte en elle-même sa justification, elle est sa propre fin, son propre but. C'est une volonté de vivre répandue dans tout l'Univers et qui, si elle ne ressemble pas tout à fait à la nôtre, ne peut en différer que de degré, volonté souvent rudimentaire, obscure, n'ayant pas atteint le seuil de la conscience.

L'homme placé en face de la Nature accomplit ainsi un double travail : un travail de généralisation qui consiste à réduire tous les phénomènes dont l'Univers est le théâtre à une ou plusieurs lois générales, et un travail d'individualisation se manifestant dans ce fait que l'homme ne se contente pas de laisser les lois découvertes par lui à l'état d'abstraction, de les considérer indépendamment du fond concret auquel elles s'appliquent, mais les replace dans la réalité même, les distribue pour ainsi dire entre tous ses éléments constitutifs, et au lieu de subordonner l'être vivant à l'action rigoureuse et implacable des lois, il voit dans ces dernières l'expression externe, abstraite de l'essence même, du fond le plus intime de l'être.

Savoir que, dans ses éléments essentiels et dans ses manifestations primordiales, la vie est partout la même, est déjà une grande acquisition et une grande satisfaction intellectuelle. Mais la vie n'existe pas en dehors de l'être vivant, c'est celui-ci qui la représente, qui la crée et la répand, chacun à sa façon, avec des procédés qui lui sont propres et qui dépendent de son organisation et du milieu dans lequel il se trouve. C'est ainsi que l'abstraction s'évanouit, que la généralisation s'effrite et que nous sommes amenés à ne voir dans la Nature que des individus et des organisations. Ce sont là les seules unités plus ou moins réelles, celles de la Nature, de l'Univers, n'étant que relatives. La Nature ne vit pas en tant que Nature, elle vit dans et par les êtres vivants, elle pense dans et par la pensée de ceux d'entre eux qui, comme l'homme, ont atteint un certain degré de perfection, elle n'existe que par l'existence que lui communique notre raison pratique, qu'en vertu d'un postulat posé par elle.

Il n'y a donc que l'individu et, lors même qu'il serait prouvé que nous postulons l'existence de la Nature et son unité d'une façon nécessaire, en vertu de l'organisation et des facultés de notre raison, il n'en reste pas moins vrai que cette existence et cette unité sont

nos affirmations à nous et que rien ne prouve que ces affirmations expriment quelque chose de réel et d'objectif. En affirmant l'existence et surtout l'unité de la Nature, nous accomplissons un véritable acte que nous pouvons qualifier de moral et, en nous comportant comme s'il s'agissait d'une vérité absolue et objective, nous accentuons encore la portée morale de cet acte.

Nous avons voulu établir un parallélisme entre notre conception téléologique de la société et la même conception de la Nature, et montrer que les deux sont également justifiées et que dans l'une comme dans l'autre l'individu est la seule unité vraiment réelle. Nous compléterons tout à l'heure ce parallélisme, en montrant que tout comme l'unité de la Nature, celle de la société n'est autre chose qu'un postulat pratique, un acte moral.

Le darwinisme ne peut échapper aux reproches de subjectivisme, d'anthropomorphisme et de téléologie, qu'en attribuant au processus évolutif un caractère dialectique, en le considérant comme l'expression d'un jeu de causes purement physiques et mécaniques, dont l'action va en se compliquant, en s'élargissant, en vertu d'une nécessité presque fatale, en tout cas indépendante de l'être vivant, lequel devient victime d'une illusion lorsqu'il croit jouer lui-même un rôle actif, si minime soit-il, dans ce processus. Il s'agirait, d'après cette conception d'une évolution impersonnelle, sans commencement ni fin, sans but et sans raison, d'un mouvement perpétuel de la matière, d'une transformation incessante, au cours de laquelle cependant il ne se crée jamais rien de nouveau, si ce n'est tout au plus la combinaison et l'arrangement des éléments. Dans l'évolution ainsi comprise il n'existe que des causes et des moyens, produisant indifféremment la vie et la mort, la nature animée et la nature inanimée, sans la moindre préoccupation de la différence qui existe entre ces deux ordres de phénomènes, la vie et la mort, la destruction et la création, l'être et le non-être étant deux termes dont l'opposition s'efface au sein de l'évolution.

C'est de la réunion de cette conception purement mécanique du processus de l'évolution avec la méthode dialectique, qu'est née une doctrine sociologique connue sous le nom de *matérialisme économique*. Avant qu'il ait eu connaissance des principaux travaux de Darwin, K. Marx, l'auteur de cette doctrine, avait formulé sa méthode de la façon suivante : « La mystification que la dialectique avait subie entre les mains de Hegel, ne m'empêche pas de reconnaître qu'il a le premier développé cette méthode d'une façon consciente et dans ses lignes générales. Mais chez lui cette méthode se trouve renversée, et il n'y a qu'à la redresser, pour découvrir

sous l'enveloppe mystique le noyau rationnel ». « Ma méthode est dans sa partie essentielle non seulement différente de celle de Hegel, mais lui est directement opposée. Pour Hegel, c'est la pensée, transformée sous le nom d'idée en un sujet indépendant, qui est le démiurge de la réalité, laquelle n'en est que la manifestation extérieure. Pour moi, au contraire, l'*idéal* n'est autre chose que le *matériel* transposé, transplanté dans la tête de l'homme. » Et, partant de cette dernière maxime, K. Marx déclare que « dans la production sociale qui forme la base de leur vie, les hommes subissent certaines conditions nécessaires, indépendantes de leur volonté et correspondant à une certaine phase de développement de leurs forces productrices. L'ensemble de ces conditions de production forme la structure économique de la société, la base réelle sur laquelle s'élève l'édifice juridique et politique et à laquelle correspond une forme déterminée de la conscience sociale. La forme de la production qui règle la vie matérielle détermine la vie sociale, politique, intellectuelle. Ce n'est pas la conscience de l'homme qui détermine son être, c'est sa façon d'être sociale qui détermine sa conscience. » La marchandise étant le principal élément de la forme de production de la société bourgeoise, on peut dire que ce que le bourgeois-capitaliste adore dans ses idées, c'est sa marchandise.

C'est dans cette forme frappante, lapidaire, apodictique, que K. Marx avait exprimé sa conception sociologique, qui a été reprise plus tard par ses disciples orthodoxes et poussée jusqu'à ses dernières limites. Et le darwinisme est venu ajouter un élément de plus à cette doctrine, en en accentuant encore le côté mécanique et la teinte dialectique. L'évolution économique est considérée à partir de ce moment comme un cas spécial de la biologie générale et on met en parallèle les organismes sociaux et animaux. Les lois naturelles qui, indépendamment de la volonté et des idées des hommes, président à l'évolution des organismes sociaux, agissent, de même que les lois de la pesanteur, d'une façon fatalement nécessaire et inéluctable. Le développement social devient un processus *naturel* et l'homme une force de la nature au milieu des autres forces de la nature.

Nous ne répéterons pas ici ce que nous avons déjà dit relativement à la conception naturelle de l'évolution sociale. Il nous suffit de relever dans la doctrine du matérialisme historique les quelques contradictions suivantes : S'il est vrai notamment que les conditions économiques, matérielles de l'existence forment la base de l'évolution sociale, et que l'idéal ne soit autre chose que le matériel transposé, transplanté dans la tête de l'homme, nous avons le droit de

demander ce que devient cet élément idéal, une fois formé, même de la façon adoptée par cette école. Le cerveau humain n'est-il qu'un simple miroir, dont toute la fonction consiste à *refléter* le réel, et l'idéal ne serait-il que l'*image* du réel disparaissant sans laisser aucune trace en même temps que l'objet qui l'a provoquée? Quelques disciples orthodoxes du maître vont jusqu'à cette affirmation qu'il nous paraît même superflu de réfuter. Ou bien l'élément idéal, une fois formé, reste-t-il comme une force inutile, incapable de se manifester d'une façon quelconque? Il suffit encore de poser cette question, pour s'apercevoir aussitôt qu'une telle hypothèse est inadmissible. Ces deux hypothèses écartées, il apparaît que, quel que soit le rôle des facteurs matériels, mécaniques dans l'évolution sociale, il arrive un moment où le facteur idéologique qui lui correspond vient ajouter son action à celle des premiers et apporter un élément que nous nommerons spirituel, psychologique, humain, qui à son tour réagit nécessairement sur le milieu matériel, naturel. La façon dont ce facteur vient à se produire nous importe peu ici, de même que les rapports qui s'établissent entre lui et le facteur matériel, physique, extérieur; la réponse à ces questions relève d'un ordre d'études différent de celui qui nous occupe ici. Il nous suffit que le facteur psychique auquel on se plaisait à refuser toute intervention active dans l'évolution de la vie sociale de l'homme, se révèle à un moment donné comme un élément dont on est obligé de tenir compte dans l'interprétation des phénomènes sociologiques. L'école marxiste a fini par admettre elle-même que la *tradition* joue un rôle considérable dans l'évolution sociale; ce fut la seule concession qu'elle crût possible d'accorder à l'idéologie, en entendant par tradition tout l'ensemble des reproductions idéales des faits matériels qui, s'étant accumulées pendant des siècles, ont fini par acquérir une force suffisante pour influer à leur tour sur les phénomènes sociologiques, soit en en hâtant, soit en en retardant l'évolution, qu'on continuait cependant de considérer comme s'accomplissant vers un but objectif, transcendant, indépendant de la volonté des hommes. Dans l'exposé de ses principes sociologiques, K. Marx fait lui-même la déclaration suivante : « En considérant les révolutions sociales, il faut toujours distinguer entre les transformations économiques qui en sont la base et la cause *naturelle*, et les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques et philosophiques, idéologiques en un mot, sous lesquelles les hommes se représentent ces tranformations et les combattent ou les approuvent ». Mais si les formes idéologiques ne sont que le reflet des conditions économiques, il ne peut y avoir aucune différence entre les unes et les

autres : ou bien ce sont deux facteurs différents et qui peuvent même quelquefois se trouver en opposition, et alors qui dira le rôle que les formes idéologiques exerceront sur l'évolution ultérieure de la société?

Le matérialisme historique considère la « lutte des classes » comme un des principes essentiels de l'évolution sociale. Nous ne prendrons pas ici parti pour ou contre cette conception. Nous demanderons seulement : en vertu de quoi s'accomplit cette lutte? Constitue-t-elle seulement une des phases de l'évolution sociale en tant que processus dialectique, la phase de l'antithèse, devant aboutir en dernier lieu à la conciliation des opposés, à la synthèse? Rien à répondre à l'argument dialectique. Cependant, si c'est la façon d'être sociale qui détermine la conscience, pourquoi cette conscience est-elle capable de différer selon les classes, les conditions économiques, les conditions de production étant dans leur ensemble les mêmes pour toutes les classes, et les individus ne faisant qu'en subir l'action d'une façon toute passive? Pourquoi les uns tendent-ils à maintenir telle forme sociale par tous les moyens possibles, pourquoi les autres aspirent-ils à la renverser, à la transformer? C'est que, et la question pour nous ne comporte pas d'autre réponse, les uns trouvent la forme sociale donnée conforme à leur idéal, à leurs fins, à leurs notions de valeur, les autres non.

De quelque côté que nous regardions, et il nous serait facile de multiplier les exemples, l'exclusion de ce que Marx et ses élèves appellent le facteur idéologique et que nous pouvons appeler le facteur psychique, est impossible. Partout et toujours il manifeste son influence et, s'il est vrai que la nature matérielle, extérieure, joue un rôle des plus importants dans l'évolution de la vie et de la société humaines, il est tout aussi vrai que l'homme ne subit jamais son action telle quelle, mais interpose entre lui et cette action son monde psychique, avec tout son contenu varié de fins et de valeurs, la marquant de son approbation et de sa désapprobation. L'homme *naturel* ne peut être étudié qu'en partant de la nature; l'étude de l'homme social doit avoir pour point de départ l'homme lui-même, nous dirons tout à l'heure l'homme individuel.

Déjà en proclamant la lutte des classes comme le facteur le plus essentiel de l'évolution sociale, le matérialisme historique a reconnu la nécessité d'une différenciation des fins et a porté le premier coup à la notion vague et abstraite de la société en montrant que, loin d'être quelque chose de positif, celle-ci n'est que l'expression de fins qui se combattent. Il est vrai que l'école a fait aussitôt cette correction que, parmi les fins qui se combattent, il y en a qui coïncident

avec celles mêmes de la société comme telle, que les autres sont antisociales. Mais cela même elle le fait en vertu d'un postulat pratique et, si elle condamne à la disparition une classe et appelle de tous ses vœux l'avènement d'une autre, c'est que, malgré toutes les raisons soi-disant scientifiques et objectivement réelles qu'elle en donne, le triomphe de cette classe répond à l'idéal qu'elle s'est formé elle-même de ce que doit être une société parfaite.

Ce qu'il nous importait à relever, c'est que le marxisme, parti de l'idée d'une évolution sociale objective, s'accomplissant en vertu de lois nécessaires, naturelles, indépendantes des individus, aboutit malgré lui à cette conclusion que la société n'a pas de fin propre, objective, qu'il n'existe que des fins immanentes, celles que poursuivent les *classes* qui composent la société. Mais cette immanence nous paraît encore relative. Pour être plus restreinte, la classe ne forme pas une notion beaucoup moins abstraite que la société, et à y regarder de près on trouverait au sein de la même classe la même différenciation des fins que celle que nous avons entrevue dans la société, et d'analyse en analyse nous arriverions à l'*individu* comme à la seule entité concrète poursuivant des fins vraiment immanentes. Et c'est ainsi que l'examen de l'évolution sociale comme celui de l'évolution naturelle, aboutit à l'évolution purement individuelle, laquelle consiste dans l'évolution de fins et de valeurs, l'homme cherchant à s'affirmer de la façon la plus large et la plus complète à l'égard de la nature et de ses semblables.

En effritant la réalité sociale, en la plaçant exclusivement dans l'individu, quelle place accordons-nous à la société, quelle importance lui reconnaissons-nous?

Nous avons dit plus haut qu'il existe un parallélisme entre l'individu et la finalité d'une part, la société et la causalité d'autre part. L'homme est nécessairement social, comme il est nécessairement naturel, ce qui veut dire que sous un certain rapport la société n'est qu'un prolongement de la Nature et comme telle agit sur l'homme en vertu de certaines lois, communes à tous les individus qui composent une société donnée. On peut dire encore que la société ainsi comprise n'est autre chose que l'ensemble des conditions naturelles communes à tous les individus, et chaque individu a beau réagir d'une façon différente et qui lui est personnelle à l'action de ces conditions, il n'en résulte pas moins un certain dépôt, un certain cachet qui se retrouve chez tous et qui permet de les ranger tous dans la même catégorie sociale. Mais de ce qu'un certain groupe d'hommes parlent la même langue, suivent les mêmes usages, accomplissent les mêmes rites, il ne suit pas que tous accordent aux mots qu'ils

emploient la même nuance, aux usages qu'ils suivent la même signification, aux rites qu'ils accomplissent le même sens. Paroles, usages, rites ont chez chacun une base psychologique différente, un côté interne par lequel chacun exprime les besoins, les aspirations, les passions qui lui sont propres. Ce qu'il y a de commun, c'est l'expression externe de tous ces sentiments, qui ne s'obtient qu'en ne tenant aucun compte des différences individuelles, c'est-à-dire à l'aide de l'abstraction. C'est de l'ensemble de ces abstractions que nous formons notre notion de Société.

Mais déjà en face de la Nature l'homme ne se comporte pas d'une façon absolument passive. S'il en subit les influences, ce n'est pas sans user à leur égard de sa faculté de jugement et d'appréciation, ni sans leur opposer sa propre activité qui consiste à poser des fins à la Nature, à diriger son action dans le sens des valeurs humaines. L'homme apporte ainsi dans ses rapports avec la Nature une conception téléologique, et il se comporte comme si la Nature avait ses fins propres qu'il s'agit pour lui de concilier avec ses fins à lui. A plus forte raison se comporte-t-il ainsi vis-à-vis de ceux qui avec lui composent un groupe social et dont les manifestations externes ressemblent tellement aux siennes, qu'il se voit obligé de leur attribuer le même fond psychique qu'à celles qui émanent de lui-même. Il en conclut que tous poursuivent, comme lui-même, des fins qui leur sont particulières, cherchant à réaliser des valeurs qui sont des valeurs pour eux. Il prend peu à peu conscience que toutes ces fins diverses limitent les siennes propres et se limitent mutuellement et, que lors même qu'elles s'opposent les unes aux autres, elles se pénètrent et se complètent. Il ne s'agit pas d'obstacles dans le genre de ceux qu'oppose à l'homme la nature extérieure, obstacles purement mécaniques et qui ne peuvent être écartés que par des moyens également mécaniques. Ce sont des obstacles insaisissables, sur lesquels les moyens externes sont impuissants, et qu'on ne peut vaincre que par un effort sur soi-même, en faisant siennes les fins poursuivies par les autres, en les faisant entrer dans l'ensemble de ses fins propres comme autant d'éléments qui les limitent, et tout en les limitant les enrichissent. En projetant ensuite au dehors le résultat de ce travail interne, l'homme arrive à postuler l'existence d'un groupe social, conçu comme une organisation de fins dans laquelle chacun, tout en poursuivant ses fins propres, poursuit en même temps celles des autres, non pas involontairement ni par contrainte, mais en vertu d'un travail interne, autonome, indépendant. La société apparaît ainsi comme un postulat de la raison pratique, accepté par l'individu, nous ne dirons pas librement, mais

par une nécessité tout interne, immanente. Chaque individu apparaît alors comme le créateur et le porteur de l'ordre social, sans pour cela cesser d'être lui-même; et ces deux termes, *individuel* et *social*, étant corrélatifs, la réalité de l'un sera en raison directe de la richesse de l'autre, et la société ainsi comprise sera d'autant plus parfaite que l'individu sera considéré moins comme un *moyen* et plus, pour employer l'expression de Kant, dont nous n'avons fait que développer et appliquer ici les principes, comme une *fin en soi*. Il en résulte que le dernier terme de la téléologie sociale est l'individu lui-même.

Dr JANKELEVITCH.

REVUE CRITIQUE

LA PSYCHOLOGIE ÉCONOMIQUE[1]

L'analyse d'un livre de M. Tarde est toujours une tâche à la fois séduisante et ardue. Séduisante, car on sort de la lecture de ses ouvrages l'esprit suggestionné et comme fouetté par une foule d'idées ingénieuses, brillantes, dont plusieurs s'offrent d'elles-mêmes à la controverse par la hardiesse presque provocante avec laquelle elles se présentent. Ardue, car il en est des pensées de l'auteur un peu comme de ces feux d'artifice dont les pièces éblouissantes se transforment sous les yeux du spectateur avec une rapidité et un imprévu tels qu'on a peine à les suivre et à les retenir un temps suffisant pour les décomposer dans leurs lignes essentielles. Voici un *soleil* qui s'allume et tourne. Tout à coup il en sort des zigzags fulgurants, puis des bouquets de fusées, puis une figure décorative de palais ou de temple, qui elle-même se résout en jets de flammes et de pierreries multicolores, non sans quelque fumée qui nuit de temps en temps à l'ensemble du prestigieux spectacle[2].

I

Il y a toujours cependant, dans les ouvrages de M. Tarde, une idée maitresse qui est d'ailleurs, de son propre aveu, la même dans ses derniers écrits, et qui consiste à poursuivre, sous les différentes manifestations de la vie sociale, les lois de la psychologie en quelque sorte interpsychique qu'il a été un des premiers à étudier et à coordonner, et qu'il a tout d'abord exposées dans ses livres sur l'*Imitation* et la

1. Par M. G. Tarde, membre de l'Institut, 2 vol. in-8, F. Alcan, édit., 1902.

2. Plus d'une fois aussi la fusée d'imagination de M. Tarde part dans des hypothèses qui lui fournissent matière à développements brillants, mais peut-être inutiles à son sujet : comme par exemple de se demander ce que serait devenue la sociabilité humaine si la terre avait été plate au lieu d'être ronde, ou si le soleil « dont les rayons frappent la terre comme une toupie » n'avait pas déterminé pour celle-ci la succession des saisons, ou des jours et des nuits. On pourrait aller loin avec des hypothèses de ce genre appliquées à la sociologie. Je sais bien que ce sont fantaisies de poète-philosophe, comme celles de Platon, mais depuis Platon nous sommes plus sévères à réclamer la séparation des genres.

Logique sociale. Tout le monde sait combien ce travail d'analyse a été fécond sous la plume à la fois ingénieuse, souple et vivante de M. Tarde. Il a voulu, se conformant lui-même une fois de plus à cette loi de répétition qui est sa formule favorite, appliquer son système d'interprétation des phénomènes sociaux à une science qui s'était jusqu'ici plus préoccupée de faits objectifs que de psychologie, ce que M. Tarde lui reproche d'ailleurs vivement : l'économie politique.

L'auteur du présent livre n'est pas en général tendre pour cette science. Il la blâme d'avoir gonflé son importance, de s'être arrêtée au seuil des véritables mobiles de l'activité et des échanges humains, d'avoir voulu formuler des lois de ces phénomènes sans en connaître les bases et les racines, d'être restée « dans un isolement majestueux et décevant » par rapport aux autres sciences sociologiques : il critique ses divisions traditionnelles, production, consommation, répartition des richesses; ses définitions de la valeur, de la monnaie, etc., etc.

Il voudrait, suivant la terminologie qu'il s'est créée et qu'il applique uniformément, modifier même le vocabulaire économique, appeler par exemple reproduction ou encore mieux répétition économique, ce qu'on appelle communément production ; — « adaptation » la consommation ; — « opposition économique » la concurrence, et ainsi de suite.

Sans méconnaître la valeur de plusieurs des jugements de M. Tarde à l'égard de l'économie politique, je crains au fond qu'il n'y ait un malentendu dans la façon même dont il a posé le point de départ de sa critique. Il semble vouloir demander à l'*économique* autre chose que ce qu'elle a voulu et, j'ajoute, que ce qu'elle a pu faire. Il n'est pas défendu d'étendre son domaine et d'y ajouter de nouveaux terrains d'exploration : à ce point de vue les horizons psychologiques que lui ouvre M. Tarde peuvent être féconds. Mais il faut bien reconnaître que la science économique n'est pas née par un phénomène de génération spontanée dans le cerveau d'un sociologue du XIX[e] ou du XX[e] siècle. Elle a ses racines historiques et nécessaires. Elle est issue de l'observation attentive d'esprits réfléchis se portant sur des phénomènes non pas à l'état de germes plus ou moins insaisissables dans les désirs ou les croyances des hommes, — auxquelles M. Tarde se reporte si volontiers sans se souvenir toujours suffisamment que ces désirs ou ces croyances sont engendrées habituellement par des nécessités d'un caractère inéluctable, comme le besoin de manger ou d'être vêtu, et des conditions de milieu et de nature non moins inéluctables [1], — mais cristallisés sous forme de lois, de coutumes, de prohibitions ou d'or-

1. Dans son chapitre sur l'échange, par exemple, M. Tarde suppose « qu'une nation en général est assez vaste et assez ingénieuse pour trouver sur son territoire et dans son génie propre toutes les ressources que réclament les besoins nationaux. Pour elle, l'échange avec le dehors n'est normalement qu'un objet de luxe. » N'est-ce pas là une singulière erreur? Ni l'étendue du territoire, ni le génie de ses habitants ne donneront à la France ou à l'Angleterre le coton ou le café, ni la houille à l'Italie, ni aux pays du sud les sapins de Norvège, etc.

donnances, de contrats et de prix, s'engendrant et s'impliquant les uns les autres. Lorsque l'observation économique entre en jeu, ce que M. Tarde appelle des *états d'âmes* s'est transformé en *actes*, qui sont les seuls sur lesquels se fixe l'attention de l'économiste, comme celle du linguiste se concentre sur les mots et les formes grammaticales déjà condensées et non à l'état de *devenir* dans l'esprit ou les passions des hommes.

L'Économique a donc été dès le début une science d'observation de faits positifs et objectifs, avec des lacunes et des vices de méthode incontestables, mais ayant son champ d'activité bien délimité, et qui ne pouvait guère être autre que ce qu'il a été. Avant de chercher à lui tracer des voies nouvelles séduisantes sous certains rapports, mais pleines forcément d'indétermination, puisqu'elles impliquent la recherche des *motifs* fuyants et mobiles des actes humains, j'aurais voulu que M. Tarde s'appliquât au moins tout d'abord à signaler les difficultés que la science économique avait rencontrées dans sa tâche, simple en apparence, de constatation et d'interprétation des faits relatifs à la production et à la distribution des richesses.

Il faut bien reconnaître que l'*Économique*, comme toutes les sciences d'observation, a pâti longtemps des lacunes et des mauvaises méthodes de l'induction.

Elle en a encore plus souffert peut-être que d'autres branches de la science, pour des raisons multiples.

1° Les faits qu'elle avait à envisager sont des plus complexes et des plus fuyants au point de vue des rapports de causes à effets. Presque jamais, parmi les phénomènes économiques, un de ces phénomènes ne peut se rattacher à un phénomène antérieur *unique*. Il résulte presque toujours, même si le lien ne s'aperçoit pas au premier abord, de plusieurs autres phénomènes concomitants. Déterminer la proportion d'importance de chacun de ces phénomènes dans la causalité du phénomène subséquent, est une tâche des plus délicates, et qui même le plus souvent manque de base de certitude.

Dans les phénomènes relativement simples de la physique ou de la chimie, la science n'est arrivée à constituer des lois, c'est-à-dire des rapports fixes entre les faits, qu'en isolant, par l'expérimentation, les causes présumées et en en étudiant séparément les effets, de façon à ce que l'influence de l'une ne pût pas être confondue avec celle de l'autre. Une grande partie de la précision actuelle de ces sciences vient des précautions expérimentales extraordinaires qui ont été prises pour éviter ces confusions.

En matière d'histoire naturelle ou de biologie, l'expérimentation est déjà beaucoup plus malaisée, vu la grande difficulté de concilier les conditions nécessaires de l'expérience scientifique (qui suppose la séparation effective des fonctions) avec les conditions également nécessaires de la vie (qui suppose leur coopération et leur coexistence constantes). Aussi la certitude scientifique en ces matières est-elle loin de

celle acquise en mécanique, en physique ou en chimie. Elle est cependant bien supérieure à celle qui peut exister en matière sociale, parce que l'expérimentation, bien qu'incomplète, peut cependant y être pratiquée plus généralement et plus favorablement. Les fonctions physiologiques, les croisements d'espèces, les variations biologiques se prêtent — malgré certaines difficultés — à des isolements d'observation ou de tentatives expérimentales, où l'ingéniosité des savants apporte chaque jour quelque perfectionnement et auxquelles ne se prêtent qu'à un bien faible degré les sociétés humaines.

2° L'observation des faits propres à ces dernières exige des qualités exceptionnelles de la part de l'observateur.

Ce n'est pas seulement la complexité naturelle des phénomènes qu'il faut y démêler et pénétrer : c'est le travestissement imposé à ces mêmes phénomènes par les intérêts ou les passions. Il y a là une cause d'erreur dans l'analyse qui n'existe pas dans les sciences physiques ou naturelles. Les agents actifs ou passifs des forces chimiques ou physiques, ou les minéraux, végétaux et animaux qu'étudie le naturaliste, ne corrigent pas volontairement les résultats des lois auxquelles ils obéissent pour les rendre plus favorables à tel ou tel de leurs intérêts ou de leurs penchants. Les hommes au contraire, soit par préjugé, soit de dessein prémédité, cherchent à faire prévaloir telle institution, telle combinaison sociale, et à combattre telle réforme, en mettant en relief les soi-disant avantages de l'arrangement qu'ils défendent, et les inconvénients de celui qu'ils repoussent. Pour cela un travail plus ou moins conscient de trituration intéressée des conséquences des phénomènes sociaux est toujours en train de se réaliser : l'observateur impartial qui veut se rendre compte de la vérité intrinsèque des choses est obligé de déchirer ce voile permanent d'illusion ou de *truquage*, et de rechercher la réalité sous les déformations contradictoires que les historiens ou les statisticiens sociaux lui ont fait subir. Pour cela la première condition nécessaire mais non suffisante, est que lui-même soit parfaitement impartial, non seulement de volonté, ce qui serait relativement facile, mais encore de jugement, ce qui est plus malaisé, étant donnée l'influence qu'ont sur le jugement des hommes l'hérédité, les préjugés de naissance, d'éducation, de milieu.

Supposons qu'il ait opéré sur lui-même — dans la mesure du possible, et rien ne prouve qu'ici le possible soit ce qui serait désirable — le dépouillement de tout ce qui, venant de cette source de partialité, peut altérer ou troubler son jugement, l'observateur social sera obligé de faire subir la même épuration à tous les documents qu'il devra consulter, documents contemporains ou historiques, avant d'accepter les résultats qui y sont consignés. S'il veut connaître les conséquences réelles de l'esclavage, par exemple au point de vue économique, il devra aussi bien vis-à-vis des écrivains de l'antiquité que des défenseurs de l'esclavage moderne, tenir compte des préjugés ou des intérêts qui ont inspiré les uns et les autres; et de même, vis-à-vis des

adversaires de l'esclavage, il devra être en défiance de l'esprit humanitaire ou religieux qui aura pu leur faire exagérer les mauvais effets économiques du travail asservi. Il en sera ainsi des partisans ou des ennemis du régime protectionniste, des impôts directs ou indirects, du double ou du simple étalon, etc., etc.

3° Lorsque des observateurs relativement munis déjà de l'esprit et des méthodes scientifiques qui s'étaient développées depuis la Renaissance, ont appliqué leur esprit à l'étude des phénomènes sociaux, ils se sont vite aperçus de la part qu'avaient eue à la justification de telle ou telle institution les passions et les intérêts des contemporains, servis d'ailleurs par le peu d'aptitude des intelligences à discerner la réalité sous les apparences superficielles des faits. Les premiers *économistes* ont rendu à la science l'immense service de percer à jour un certain nombre de sophismes ou d'erreurs sur les relations véritables de la richesse et des métaux précieux, sur le système mercantile qui en découlait avec toutes ses conséquences prohibitionnistes ou protectionnistes : mais ces économistes eux-mêmes n'étaient pas libres de préjugés autant qu'ils ont cru l'être. Ils avaient été formés par la philosophie antique et par le christianisme à l'idée d'un déisme bienveillant pour l'homme et conduits par suite à cette pensée que les lois de la nature devaient être bonnes : qu'il suffirait de les laisser agir sans contrainte pour réaliser le bonheur des hommes [1]. De là sont nées bien des conclusions excessives ou erronées qu'une étude plus affranchie de sentiments ou d'opinions préconçues a dû corriger par la suite, mais dont on retrouve la trace et parfois la reproduction au moins partielle jusque dans des théoriciens relativement modernes, comme Bastiat [2].

II

Quoi qu'il en soit, la tâche que les économistes ont accomplie en déracinant les anciens préjugés sur la richesse, cette tâche est définitive et a assuré à jamais les bases de la science économique. Toute

1. Quesnay, on le sait, affectionnait la maxime :

Ex natura jus, ordo et leges;
Ex homine arbitrium, regimen et coercitio.

« Plus on avance, écrivait Du Pont de Nemours (1771), dans l'étude de l'ordre que la sagesse suprême a donné à l'univers, et plus on est forcé d'admirer la réciprocité des rapports qui unissent les diverses parties de cet assemblage immense. Rien n'y est isolé, tout s'y tient : les richesses font naître la culture, la culture multiplie les richesses; cette augmentation de richesses accroît la population; l'accroissement de la population soutient la valeur des richesses mêmes. » V. Rambaud, *Hist. des doctrines économiques*, p. 47.

2. Il faut, dans les *Économistes* du XVIIIe siècle, faire une distinction entre l'école surtout libérale de Gournay et Turgot, et les physiocrates proprement dits, beaucoup plus systématiques, Quesnay, Mercier de la Rivière, etc., qui ont émis beaucoup de vues erronées.

science est d'abord et pendant longtemps une réfutation d'erreurs. A ce point de vue l'*Économique* a posé des démonstrations triomphantes de la fausseté de doctrines qui, soit faute d'observations suffisamment judicieuses, soit par suite de la coalition des passions ou des intérêts, ont longtemps et profondément égaré l'esprit humain, si longtemps et si profondément qu'aujourd'hui encore elles aveuglent bien des intelligences, malgré les efforts qu'ont faits les économistes pour les éclairer, et malgré le surcroît de preuves, de faits, que le temps est venu ajouter aux anciennes démonstrations.

C'est que la difficulté principale que rencontrent les économistes pour étendre leur doctrine est la même que celle qu'ils ont rencontrée pour la construire : la répugnance que l'esprit des hommes éprouve à pénétrer sous ce qui se voit du premier coup d'œil pour atteindre ce qui ne se voit pas ou ne se voit qu'avec un effort d'attention ou de patience, et l'obstacle que les intérêts ou les passions apportent à la généralisation de la vérité qui les dérange ou les détruit.

Une autre difficulté que l'économie politique a rencontrée dans son expansion, et qui est en partie imputable à sa propre faute, est l'extrême complication, tantôt abstraction dans les termes, tantôt subtilité dans les distinctions, à laquelle elle a été peu à peu entraînée. Elle a plus d'une fois perdu le terrain solide des faits pour des théories purement verbales. Elle a fait de la métaphysique ou de la mythologie sociale à propos de phénomènes qui relevaient de la simple observation et qui n'auraient pas dû engendrer des doctrines aussi compliquées ni aussi absolues. Ce défaut de l'économie politique a commencé avec les physiocrates, s'est continué dans l'école de Ricardo et de Mill, et a eu comme résultat direct la dialectique de Marx et des collectivistes allemands en général. L'économie politique n'est pas plus coupable de cette tendance à la métaphysique que les autres branches philosophiques qui se sont développées en même temps qu'elle et dont elle n'a fait qu'emprunter et appliquer les méthodes : mais les conséquences sociales de sa mauvaise manière de raisonner ont été plus graves parce qu'elles se traduisaient plus vite en applications pratiques.

La forme sous laquelle s'est le plus souvent produite cette tendance fâcheuse de l'économie politique, c'est la définition s'appliquant à des objets supposés connus avant que l'observation, qui est le travail préliminaire nécessaire de la science, ait permis de les bien connaître. Les débats sur les définitions remplissent une bonne partie des traités d'économie politique, et presque toujours ces débats précèdent la description même des phénomènes qu'il s'agit de définir, de sorte qu'on raisonne dans le vide. Ainsi en est-il des discussions classiques sur la question par exemple de savoir si les produits immatériels sont ou ne sont pas de la richesse. Ces discussions ne devraient venir qu'après l'étude des phénomènes de l'échange, ou plutôt, si on suivait cet ordre, elles ne viendraient pas, parce que l'esprit se serait fait une idée nette des caractères mêmes des objets à définir en les saisissant dans leur

existence et leur fonctionnement réel, et on ne poserait plus à leur sujet de questions oiseuses ou impossibles à résoudre.

Quoi qu'il en soit de ces défauts de forme et de méthode, qui, nous le répétons, ne sont pas particuliers à cette branche des sciences d'observations, mais ont pu être relevés dans toutes les autres, les économistes ont poursuivi un travail ininterrompu d'observations, de conclusions, de vérifications et de rectifications, grâce auquel ils ont constitué une science ouverte, et nullement orthodoxe dans le sens d'une orthodoxie rigide, comme on les en accuse avec malveillance et injustice[1]. Cette science prétend avoir démontré définitivement certaines erreurs, et affirmé certaines vérités générales qui resteront vraies tant que les hommes pris dans leur grande masse seront ce qu'ils ont été depuis des siècles et ce qu'ils sont encore au point de vue de leurs besoins, de leurs instincts, de leurs désirs, qui naissent de ceux-ci, de leurs répugnances qui en sont également les conséquences. Elle ne prétend pas que si les hommes changeaient de nature ou l'univers de face, elle ne devrait pas elle-même modifier ses conclusions, car toute science d'observation repose sur ce principe que le lien de cause à effet ne permet de prédire l'effet que lorsque la cause est *identique* à celle qui a été observée antérieurement : mais ce changement fondamental ne dépend pas d'elle.

M. Tarde n'aperçoit peut-être pas suffisamment combien ce changement devrait être fondamental et complet pour que l'économie politique eût à modifier sérieusement ses conclusions essentielles actuelles. Il a beau mettre en jeu la liberté psychologique humaine, invoquer les courants de modes ou de passions, rechercher les caprices qui naissent et s'étendent par inter-psychie dans la formation des désirs et influent sur les conditions de l'échange et sur la valeur (et sur ce terrain ses observations sont pleines d'ingéniosité) : s'il pouvait chiffrer en coefficients réels la grandeur de toutes ces causes, il constaterait, je crois, qu'elles sont le plus souvent de peu de poids à côté des larges courants de besoins et d'intérêts qui déterminent les phénomènes économiques pris en masse, les seuls dont une science d'observation peut chercher à établir les règles. Il est évident que les mobiles dont il se préoccupe ont une grande importance quand il s'agit de la vente et de l'achat d'objets rares et précieux comme les beaux tableaux ou les livres de choix, ou l'échange des articles de mode ; mais quelle est leur part d'influence dans le commerce des céréales ou de la houille, ou même dans les variations du change d'un papier-monnaie ? Voici cependant un domaine où plusieurs des mobiles invoqués de préférence par M. Tarde devraient, s'ils possédaient l'efficience qu'il leur attribue, être

1. Elle est si peu orthodoxe que ses conclusions ont singulièrement varié depuis cinquante ans sur des questions capitales, comme le fonds des salaires, le rapport des subsistances et de la population, les impôts directs et indirects, les traités de commerce, la liberté des banques, les colonies, la législation du travail pour les enfants, etc., etc.

d'une grande prépondérance. Il suffirait que par patriotisme, par exemple pour subvenir à la défense nationale, la *croyance* dans la valeur d'un billet de banque à cours forcé se répandît de telle façon qu'on pût, comme on l'a fait dans certains États, multiplier sans limites et sans les déprécier, le nombre des *bank-notes*. Où et quand le cours forcé étendu à une émission exagérée n'a-t-il pas provoqué une baisse formidable du papier? De même, quand un impôt volontaire proposé pour fournir des armes à la patrie ou payer une indemnité de guerre, a-t-il produit autre chose que des ressources insignifiantes?

De l'observation constatée itérativement de faits de ce genre qui se sont répétés historiquement un très grand nombre de fois, est-ce que la science économique n'a pas le droit de tirer sinon des lois (il y a encore trop de variables dans la position des problèmes sociaux pour que le mot *lois* leur soit légitimement applicable), du moins des règles qui ont une valeur scientifique incontestable? Après cela la critique a beau jeu à reprocher aux économistes trop d'assurance dans leurs affirmations ou de généralisation dans leurs conclusions. Evidemment leur science a été plus d'une fois trop hâtive ou trop péremptoire en ce qu'elle ne tenait pas suffisamment de compte de faits se rattachant à d'autres ordres de mobiles ou de causes que ceux qu'elle étudiait : mais elle a eu le grand mérite de forcer ses adversaires à modifier eux-mêmes le point de départ de leurs démonstrations : par exemple, lorsqu'il s'agit de défendre le protectionnisme, de les contraindre à donner les véritables raisons de politique internationale qui peuvent temporairement le justifier[1], au lieu de l'abriter sous des leurres d'enrichissement national qui aboutissent en réalité à l'appauvrissement. Elle a eu le mérite de percer à jour les sophismes qui recouvraient ce mot de richesse, objet de toutes les ardeurs et aussi des illusions et des erreurs des hommes.

III

Ces illusions et ces erreurs sont si puissamment enracinées dans le cœur et dans l'esprit humains que je ne suis pas sûr que M. Tarde, malgré sa haute culture, échappe complètement et toujours à leur influence. Il a sur l'or et sur le rôle des métaux précieux des lignes inquiétantes. Il parle quelquefois comme un simple *mercantiliste* « de nations qui vendent plus qu'elles n'achètent », de la source merveilleuse de prospérité qu'est un afflux d'or provenant d'une mine nou-

1. En justifiant le principe temporairement par des raisons politiques, on ne justifierait pas encore les moyens employés habituellement, c'est-à-dire les droits de douane. Il faudrait encore décider qui doit payer l'impôt national destiné à maintenir telle industrie nationale et si la forme logique n'est pas celle d'une subvention prise sur le budget et par conséquent payée par tous les contribuables. Je regrette que M. Tarde n'ait pas une seule fois examiné cette face de la question, qui est essentielle.

velle ». « En haussant les salaires et les prix, ces mines, dit-il, sont un tonique du travail. » L'exemple classique de l'Espagne et du nouveau monde ne le prouve guère. Il refuse à la concurrence — à côté de ses inconvénients que nul ne peut nier — quelques-uns de ses avantages évidents, comme l'excitation à l'invention. M. Tarde veut que celle-ci soit le fruit exclusif de la paix sociale, et par une contradiction singulière, il constate que l'industrie de la guerre a toujours été (ce qui serait contestable) en avance sur l'industrie vraiment productive! Je crains que dans sa condamnation de la concurrence, il ne cède à une aversion générale et généreuse, mais contredite par les faits, pour la doctrine qui voit dans la lutte un moteur de progrès. *A priori* on a le droit de supposer que l'*adaptation* pourrait se faire autrement, et dans bien des cas elle se fait autrement, et la civilisation l'amène peu à peu à se faire autrement : mais vouloir supprimer d'une façon absolue le conflit pacifique d'intérêts dans la production industrielle, étant donnés les hommes tels qu'ils sont, ce serait une utopie à laquelle ne peut pas ne pas se refuser M. Tarde, et que seuls se permettent des esprits qui penchent vers le collectivisme.

Précisément M. Tarde n'est pas tendre pour celui-ci, et quelques-unes de ses meilleures pages sont consacrées à dissiper les erreurs et les chimères collectivistes, celles surtout relatives à la propriété commune. M. Tarde montre admirablement, après d'autres critiques qui ont tenté la même réfutation, combien les avantages résultant soi-disant de la possession dite collective seraient annulés par le fait que cette possession deviendrait simplement municipale, provinciale, tout au plus nationale au lieu d'être individuelle, ce qui ne supprimerait nullement le fait de *rente*, et le rendrait au contraire plus aigu pour les portions nationales ou d'humanité qui en seraient exclues. Il met nettement en relief la source de pacification qu'a été la propriété, le stimulant nécessaire qu'elle est restée aux efforts et au labeur des hommes, le gage de sécurité et d'union familiale qu'elle représente lorsqu'elle est suffisamment divisée parmi les citoyens, et soumise, dans une mesure raisonnable, aux conditions que lui impose l'intérêt général sous forme de contribution ou de restriction par expropriation pour cause d'utilité publique. La terre libre ne manque pas : « mais on voudrait, écrit avec justesse M. Tarde, qu'au lieu d'être en Amérique ou en Afrique, elle fût au cœur des nations civilisées de l'Europe. En cela est l'utopie et la contradiction. Car précisément parce que ces nations sont civilisées, elles ont dû s'approprier individuellement ou collectivement tout le sol qu'elles couvrent, et dès lors la terre n'y saurait plus être libre, autrement dit *sauvage*. »

Comment l'appropriation de la terre peut-elle se concilier avec l'augmentation de la population et dans quelle mesure la stagnation ou l'accroissement de celle-ci contribuent-ils au bien-être soit des nations, soit de l'humanité, c'est une des questions les plus graves et les plus complexes que puisse aborder l'Économie politique. Dans un excellent

chapitre final, M. Tarde envisage toutes les faces de ce problème, résolu avec une simplicité inquiétante, dans un sens ou dans l'autre, par tant d'esprits superficiels. Ce chapitre est un de ceux de son livre qui donnent aux lecteurs attentifs la satisfaction la plus complète. En quelques mots l'auteur met à sa juste place chaque système exclusif érigé sur ce sujet délicat. Il montre à quelle diversité de points de vue il faut s'attacher pour entrevoir une vérité vraiment sociale dans la question de la population. « Cette question, dit-il excellemment, n'est pas une simple question de subsistance, comme le supposait Malthus : ou plutôt pour qu'une population en se répandant trouve toujours des vivres en abondance, il faut d'abord qu'elle possède ou qu'elle acquière les aptitudes requises par les nouvelles formes de la production des richesses... En second lieu une population tant soit peu civilisée ne se propage jamais autant que le lui permettrait à la rigueur la quantité d'aliments dont elle dispose. Il ne lui suffit pas de ne pas mourir de faim. Les exigences de confort et de prévoyance que son type social lui inspire, à chaque époque, limitent sa propagation numérique. C'est non seulement à ses besoins présents de plus en plus nombreux et variés, mais à ses besoins futurs ou à ceux de la postérité de mieux en mieux prévus qu'elle désire pourvoir. »

« L'évolution historique, ajoute l'auteur, se passe toujours à résoudre des problèmes insolubles en toute rigueur, à concilier l'inconciliable, à faire des quadratures de cercle. »

Impossible de mieux définir la relativité forcée des principes économiques aussi bien que sociaux et le lien qui rattache fatalement l'une à l'autre, dans leurs transformations successives, la politique et l'économie : c'est là le point de vue qui s'impose au philosophe et au psychologue. L'économiste cependant a peut-être, plus que ne l'admet M. Tarde, le droit de partir d'un état moral, social et politique donné, et de discuter la question de la production et de la répartition des richesses en se confinant exclusivement dans cet état actuel. Ses déductions seront forcément soumises à revision à mesure que l'état social auquel s'applique son étude changera : mais, si cette étude se conforme exactement aux faits existants et s'il en tire des conclusions appuyées sur une observation précise et impartiale, l'observateur n'en a pas moins fait œuvre strictement scientifique.

EUGÈNE D'EICHTHAL.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie scientifique.

P. Vignon. — La notion de la Force, le principe de l'Énergie, et la Biologie générale, in Causeries scientifiques de la Société zoologique de France, 1900, p. 245-280.

M. Vignon entend exposer et critiquer le premier volume de l'ouvrage de M. Kassowitz : *Allgemeine Biologie*, consacré à l'assimilation et à la désassimilation (Aufbau und Zerfall des Protoplasmas). C'est en réalité le procès du mécanisme soutenu par M. Kassowitz, et l'essai d'une hypothèse dynamiste que nous trouvons dans cette brochure, fort intéressante et ingénieuse. L'auteur cherche à dégager les idées maîtresses du professeur autrichien, « afin de les apprécier, soit en elles-mêmes, soit par rapport au mouvement général des esprits ».

Dans un avant-propos qui pose les principes de la discussion ultérieure, M. Vignon définit le mécanisme et le dynamisme : « Force, énergie, dynamisme, mécanisme, voilà des mots obscurs; ils sont pourtant au fond de toute discussion vraiment scientifique. La force, c'est ce qui cause le mouvement, mais ce disant on n'a rien dit. Les *mécanistes* ne voient pas d'autre cause au mouvement que le seul mouvement : les atomes, inertes parce qu'ils sont matériels, ne possèdent pas d'autre activité que celle que leurs voisins leur transmettent en les heurtant. Pour les *dynamistes*, au contraire, ce sont des principes d'activité, extramatériels si la matière existe comme chose inerte, qui créent le mouvement. » L'*énergie* est soit une capacité de travail (énergie potentielle), soit un travail actuel, une quantité de mouvement (énergie cinétique). « L'énergie potentielle est la puissance d'agir que possède une force, en raison de l'état d'équilibre du système matériel. L'énergie cinétique est la puissance qu'elle développe à un moment donné, en agissant et sous forme de mouvement. Or, si la force n'existe pas comme principe d'activité extramatériel, ainsi que le prétend le mécanisme, il ne peut pas y avoir d'énergie potentielle. Ce qui seul constituera une capacité de travail ce sera, invisible à cause de sa forme particulière, ou appliquée à une autre masse matérielle, mais existante tout entière actuellement, une quantité déterminée de mouvement, c'est-à-dire d'énergie cinétique. Il n'y aura jamais création de mouvement et transformation d'énergie potentielle en énergie cinétique, « mais simplement passage du mouvement

d'une masse sur une autre ». Le dynamisme au contraire soutient qu'il y a des forces qui par suite de l'état du système n'agissent pas, parce que d'autres forces s'y opposent. Que cet obstacle soit levé et la force agira d'elle-même, par sa propre puissance, parce qu'elle est un principe latent et virtuel d'activité. Ces deux thèses contradictoires sur le principe de l'activité que manifeste la nature amènent des conséquences logiques très remarquables et tout aussi opposées au sujet des différents modes de cette activité, et sur la constitution des éléments matériels. Pour le *mécanisme* la matière ne peut posséder aucune *propriété spécifique* : « Les corps simples, les corps composés et les êtres biologiques, ces trois degrés de l'organisation de la matière sont tous au même titre des agrégats, formés au hasard de chocs avec une seule et même substance. Il n'y a pas d'individus, mais des groupements. La matière change de mouvement, jamais de nom. » Elle est le sujet amorphe, indéterminé du mouvement. Le dynamisme, au contraire, « reconnaît dans la chaîne des transformations matérielles, l'existence réelle de crans d'arrêt, qui sont les êtres chimiques ou biologiques, cran d'arrêt dont le mouvement seul, essentiellement fluide, est incapable de rendre compte. Le dynamisme voit que, dans la série de ces êtres, si puissamment individualisés, la matière conquiert, par voie de transformations, des propriétés spécifiques et constitue autant de *substances nouvelles*. Partie de l'obscure attraction, la matière s'élève jusqu'à la volonté, l'amour et la pensée. »

M. Vignon, ayant posé des vues préliminaires, va essayer de trancher ce problème dans le sens dynamiste, en prenant pour point de départ les applications qui ont été faites des deux théories adverses dans la biologie générale : l'ouvrage de M. Kassowitz en effet a été écrit « tout exprès pour refouler quelques tendances dynamistes qui se produisent aujourd'hui ». Il se prête donc à l'examen de la question d'une manière très favorable. Et d'autre part, d'après M. Vignon, la physiologie générale, après avoir suivi pendant la dernière moitié du XIXe siècle la voie mécaniste avec enthousiasme, y marcherait d'un pas de plus en plus hésitant. Le moment est donc propice pour éprouver les deux théories et tenter une décision.

On peut classer les théories générales sur l'origine de la vie, et la nature des processus vitaux en deux groupes *cataboliques* et *métaboliques*. Les premières comprennent tous les systèmes suivant lesquels « les substances introduites dans l'organisme, réagissant les unes sur les autres, constituent un protoplasma qui n'a que la valeur d'un mélange » (théorie osmotique, théorie des ferments, etc.). Les secondes ramènent tout à la construction et à la destruction de molécules protoplasmiques chimiquement définies : « De quelque façon que soit constitué le protoplasma, dans sa composition quantitative il obéit aux lois de la chimie, à celles de la physique dans sa structure moléculaire. La vie plonge de profondes racines dans le monde minéral : ce sont ces racines qu'il faut trouver. » Comme on le voit, ce sont les

théories *métaboliques* qui se prêteront le mieux à l'interprétation mécaniste, puisqu'elles ne postulent aucune propriété spécifique dans la matière vivante, et qu'elle ramène tout à des mouvements de particules inertes en elles-mêmes. Ce sont celles que le mécanisme adopte en effet — mais elle y ajoute quelques hypothèses très simples — trop simples, dit M. Vignon, qu'il faut examiner, car on peut concevoir très bien un métabolisme dynamiste plus compliqué, mais aussi plus près de la réalité. Et voilà comment nous sommes ramenés du problème de la vie au problème fondamental de toute explication scientifique, tel qu'il a été posé dans l'avant-propos.

M. Vignon accorde d'abord que seule une théorie métabolique, c'est-à-dire une méthode physico-chimique permet de décomposer en ses éléments la courbe de la vie, car elle est la méthode analytique par excellence. Seulement l'application de la méthode elle-même ne va pas sans inconvénients, sans lacunes considérables : elle simplifie et rend plus clair le rouage vital, mais elle supprime des facteurs absolument nécessaires. Examinons d'abord ses insuffisances biologiques proprement dites.

Elle commence par négliger l'action des ferments solubles, action invisible qui serait capable d'accomplir avec des masses infimes des travaux considérables et qui tenaient la première place dans les théories cataboliques. Mais voilà qu'elle est obligée pourtant de respecter « la chlorophylle qui sent son vitalisme d'une lieue ». Et par quoi remplacer les ferments à peu près proscrits, pour accomplir les actions désoxygénantes qui précèdent l'assimilation proprement dite? On leur substitue une certaine *attraction sympathique*, à double action, qui contredit les principes du mécanisme. « Voilà maintenant le protoplasma constitué : il faut qu'il fonctionne. Nous savons qu'il ne le fait qu'en répondant aux excitants, tels que l'influx nerveux, par une désagrégation moléculaire. » Mais pas plus que l'assimilation, la désassimilation ne peut s'expliquer d'une façon purement mécanique, car son activité antithétique à la précédente (c'est une oxydation), doit supposer une autre cause, un autre principe. M. Vignon poursuit son analyse très rapide, trop rapide de l'ouvrage de M. Kassowitz en montrant des insuffisances analogues dans la théorie des échanges physiologiques, de l'hérédité, de la contraction musculaire, des processus nerveux facteurs des faits de conscience. Il nous faut donc conclure que la théorie mécaniste en biologie est trop simpliste, et reste loin des faits. Et cette imperfection irrémédiable lui vient précisément de ses prémisses générales : « L'auteur pense qu'il suffit d'atteindre, fût-ce au prix de quelque violence, les régions du monde minéral, pour n'avoir plus désormais qu'à invoquer cette doctrine mécaniste par laquelle la science voudrait se satisfaire. » Mais si ces régions elles-mêmes ne peuvent être traitées d'une façon purement mécaniste, si elles demandent pour être pleinement comprises d'autres principes d'explications, des principes dynamistes.... Rien d'étonnant alors à ce

que l'erreur acceptée dès l'origine nous mène pas à pas par des explications défaillantes. « Si Kassowitz était, au contraire, bien convaincu que, sur le terrain de la physico-chimie la plus pure, nous n'échappons pas au mystère, que l'hérédité d'une molécule d'eau est chose aussi inaccessible à notre esprit que celle d'un être supérieur, il s'inclinerait plus volontiers devant les merveilleux pouvoirs de la vie. C'est ainsi, pensons-nous, que l'aveu de ce qui subsiste de surhumain dans l'attraction de deux atomes, dans la combinaison de deux radicaux, prédispose notre esprit à reconnaître du même coup l'action directrice que les forces exercent sur les évolutions les plus complexes de la matière. » C'est pourquoi, « à mesure que notre ignorance radicale de tout ce que nous voudrions savoir se manifesta plus clairement, on vit renaître des doctrines vitalistes aux tendances contraires.... Dans l'ouvrage de Reinke (*Die Welt als That*, 1900) le divorce entre les forces physico-chimiques et les forces organisatrices est explicitement proclamé. »

Mais, il faut bien y prendre garde : Le vitalisme a fait son temps; il est aujourd'hui insoutenable, quels que soient les nombreux avatars qu'il ait suscités. Il aboutit toujours à des erreurs qui par réaction donnent naissance au matérialisme scientifique, au mécanisme universel. Car il conserve précisément le mécanisme comme explication complète, nécessaire et suffisante de la matière inorganique dont il brise tous les supports avec la matière vivante. Ce n'est donc pas dans un *vitalisme particulariste et spécial*, mais dans une *conception dynamiste universelle*, que nous trouverons la clef de l'énigme, que nous sortirons de la crise traversée par la biologie générale, et que nous rétablirons du même coup l'unité et l'harmonie dans les explications scientifiques, mais une unité compréhensive et riche qui n'exclura pas les spécificités incontestables des forces naturelles : « Le vitalisme *en tant que doctrine autonome* est insoutenable.... La vie ne peut d'ailleurs pas être étudiée indépendamment du monde minéral. Puisque l'être biologique est en somme bâti sur le même plan que l'être minéral, c'est chez ce dernier être, plus simple, plus loin de nous et de nos passions humaines qu'il faut aller étudier la vraie cause des spécifications de la matière, cause que les uns placent dans le mouvement (mécanistes) et les autres dans la force (dynamistes). » Si réellement la force y est déjà partout, comment comprendre sans elle le monde biologique?

M. Vignon va essayer de montrer maintenant que la science mécaniste, tout entière fille du divorce cartésien de la pensée et de la matière, n'est pas viable. Il faut revenir à la pensée aristotélicienne « où l'être pense dès que la force devient consciente, où la pensée agit sur la matière parce qu'elle est la force », où matière inerte et activité vivante et pensante trouvent leur moyen terme et leur conciliation dans la notion de force : « Si la science ne peut se passer de la force, il faut reconnaitre l'existence de ce principe supérieur d'activité. En le faisant nous ne pénétrerons pas sur le domaine du surnaturel,

puisque, au contraire, nous rendrons à la nature elle-même un de ses éléments constitutifs indispensables. » Or c'est ce que nous serions obligés, d'après M. Vignon, de concéder au dynamisme, car le mécanisme a été stérile et avec lui nous restons toujours « muets et anxieux devant les trois grandes inconnues de l'univers, devant la matière qui se refuse au rôle qu'on lui destine; devant la force qui continue à s'imposer; devant la conscience enfin, cet épiphénomène pour lequel il n'y a point de place dans l'édifice du mécanisme ».

Au contraire, l'examen de quelques cas concrets nous persuade immédiatement de l'existence de la force et de la nécessité de la prendre pour point de départ dans nos explications naturelles. Les voici : L'élasticité des atomes, « évidemment il intervient dans le corps élastique des forces répulsives interatomiques que la compression a mises en tension. L'adoption des atomes élastiques entraîne immédiatement la chute du mécanisme »; l'attraction newtonienne (inexplicable par le simple mouvement des particules matérielles inertes); les trois phases de la force (puissance, tension, action), et le principe de la substitution des forces (énergie potentielle et cinétique, « ces forces rentrant en puissance dans la proportion exacte où d'autres forces sont mises en tension »); le principe de la conservation de l'énergie dans l'univers considéré comme un système clos, et le principe de l'entropie (l'univers représente une quantité finie d'énergie de moins en moins utilisable, resserrement astronomique du monde). « Ainsi l'histoire de l'univers telle que la science tend à l'écrire aujourd'hui, forme un livre que la force écrit avec la matière. »

La force, de même qu'elle est l'origine de l'activité et du mouvement universels, sans elle incompréhensibles, est aussi le principe de spécification qui détermine les différentes modalités de la matière, et qui assigne à chaque être son activité typique selon la conception de la forme aristotélicienne. Après avoir montré que les explications des actions mécaniques postulent toutes la force, il reste à montrer que l'existence individuelle des êtres chimiques et biologiques, des corps inorganiques et organiques la réclament au même titre. « Le mécanisme n'a pas le droit de ramener à des mouvements actuels, conséquences immédiates des mouvements antécédents, les facultés typiques de la matière. » Si nous réussissons à le montrer, « la notion d'énergie potentielle s'imposera directement, et par elle, de nouveau, celle de force ». Les êtres ont une spécificité réelle, une activité typique, tandis que « le mécanisme en fait des agrégats formés de particules toutes de même essence, et inertes en dehors des mouvements qu'elles doivent aux chocs anatomiques ». Passons à la démonstration : Les substances chimiques sont bien effectivement des êtres spécifiques « parce que nous ne les fabriquons en aucune façon : nous apprenons seulement à leur fournir les conditions d'équilibre favorables à leur naissance, parce qu'elles sont défavorables à telles ou telles autres substances, aux dépens desquelles les nouvelles vont se former ».

Pour le mécanisme au contraire, « les atomes des corps simples sont tous de même essence matérielle, et c'est pour une part importante la forme de leur vibration qui les caractérise. Voudra-t-on bien nous dire comment cette vibration s'est établie sans une force spécifique? Si elle s'est établie par hasard, voit-on vraiment, dans sa conservation, l'effet des chocs atomiques? Pour nous l'effet de ces chocs atomiques serait exactement inverse. » Et si un corps quelconque ne peut pas être conservé dans les théories chimiques cinétiques, que sera-ce d'un corps explosible, dont les mouvements atomiques sont supposés extrêmement violents, donc sujets immédiatement aux déformations qui doivent provoquer l'explosion?

Mais alors si les êtres chimiques possèdent une activité spécifique irréductible à l'inertie matérielle, et portent l'empreinte d'une force *sui generis*, les êtres biologiques, plus qu'eux encore, « appellent un guide pour leur évolution à la fois si complexe et si sûre : la force qui crée les mouvements les plus simples dirige ici des mouvements d'une admirable harmonie. Ici surtout la matière revêt des qualités irréductibles aux chocs atomiques, puisqu'elle y acquiert une beauté toute nouvelle, une plasticité singulière et de merveilleuses propriétés psychiques ».

La science, c'est donc le dynamisme. Le mécanisme doit tomber. Et cette formule « ne tend pas à autre chose qu'au rétablissement de l'harmonie entre les deux modes, philosophique et scientifique, de la recherche humaine : la science apprenant à reconnaître, dans le plus humble phénomène, la part de l'invisible, sachant donner, dans l'univers la première place à l'intelligence et à la force.

La brochure de M. Vignon est très suggestive. Mais elle est bien superficielle, et elle devait l'être, une causerie ne pouvant pas épuiser une question qui est la clef de voûte de l'explication universelle. Il serait à souhaiter que ces idées fussent développées avec une précision plus grande, une critique plus approfondie, et une confrontation plus directe avec les résultats des recherches expérimentales. Ce qui constitue une explication scientifique, c'est au moins autant la satisfaction, la clarté et la facilité de représentation qu'elle apporte à la raison, que son objectivité. Que sert une formule plus compréhensive, plus juste à qui serait à jamais incapable de la comprendre? Or, les notions de force, de puissance, d'activité spécifique sont-elles pénétrables par la raison, ou ne sont-elles que des mots obscurs pour désigner ce qui est et reste pour nous un pur néant? Voilà ce qu'il faudrait élucider. Mieux vaut une affirmation lointaine, mais compréhensible, où l'on avoue les réserves nécessaires et les lacunes qu'une théorie où les prémisses n'ont aucun sens assignable. Ce qui a fait préférer le schéma mécaniste, c'est la clarté très suffisante de ses principes. L'univers cartésien est transparent pour l'esprit. L'univers aristotélicien ou leibnitien est déconcertant et obscur. Il peut peut-être devenir plus intelligible tout en restant plus objectif; mais il le faudrait mon-

trer. Et dans la causerie de M. Vignon, sous sa forme actuelle, il est à craindre que le raisonnement logique, l'enchaînement des déductions ne cède souvent la place à des passages (par exemple le passage de la force à la conscience et à la liberté) dont l'imagination et parfois même le mot font tous les frais. ABEL REY.

II. — Pédagogie.

Rauh et Revault d'Allonnes. — PSYCHOLOGIE APPLIQUÉE A LA MORALE ET A L'ÉDUCATION, 1 vol., 315 pp., Hachette, Paris.

Ce livre fait partie du cours de morale à l'usage des jeunes filles, publié sous la direction de M. R. Thamin. Il est souhaitable que les maîtresses des lycées et collèges en comprennent bien toutes les parties, rien ne prouvera mieux que notre enseignement secondaire féminin atteint maintenant un niveau très élevé. Il est nécessaire, en tout état de cause, qu'un ouvrage de cette valeur psychologique et morale leur devienne familier : si les auteurs, et c'est, en effet, l'objet essentiel qu'ils déclarent s'être proposé, ont voulu mettre à leur disposition une œuvre qui les fasse penser elles — et beaucoup d'autres, — les invite à de fécondes réflexions, éveille le sens psychologique, ils ont pleinement réussi dans leur difficile entreprise.

Voilà présentées, en un manuel, sous une forme à la fois concise et heureuse, les données maîtresses d'une psychologie bien documentée, retenant de l'ancienne méthode analytique ses vertus morales et pédagogiques, mais observant en toute question cette attitude scientifique si bien décrite par l'auteur de *La méthode dans la psychologie des sentiments*, et qui reste la seule posture permise aux psychologues en attendant que la psychologie soit une science.

Ce livre est même intéressant par les abréviations voulues qu'on y rencontre. Plus d'oiseuses discussions sur le classement des facultés ou l'origine des idées. Aux dangereuses digressions métaphysiques sur la liberté, la spiritualité, on substitue l'appel décisif à l'impératif moral :

« Si je ne sais pas exactement quand et à quel degré je suis libre, je sais que je dois faire comme si je l'étais.... L'homme agit, il doit agir comme si la pensée était le tout des choses.... Penser, agir bien, c'est sûrement être avec Dieu. Il y a une vérité dont nous sommes sûrs : c'est qu'une tâche s'impose à l'homme, c'est de faire comme si Dieu existait : la morale donne la clef de la vie. » Après avoir caractérisé l'esprit qui anime cette œuvre où s'unissent en une synthèse féconde l'esprit scientifique et le sens de l'idéal, il faut dire avec quelle originalité dans la conception comme dans l'exposé, se développent ensuite trois grandes études sur le cœur, l'esprit et la volonté, précédées d'une analyse très claire et très déliée des formes générales de la vie consciente.

Si on tient compte de l'état chaotique de nos connaissances actuelles sur la sensibilité, compliqué encore par une terminologie qui atteint les extrêmes limites de l'arbitraire, on doit considérer comme un modèle de méthode et d'analyse didactiques cette étude sur l'activité sensible où, pour la première fois, dans un livre de classe, figurent l'association et la fusion des sentiments, la logique du sentiment, l'éthologie de l'émotif et la question de la mémoire affective. Citons, au courant de la lecture, la théorie pénétrante de la cristallisation (55), des sentiments d'emprunt (57), de la fausse impassibilité (90), des pages magistrales sur l'orgueil et la vanité (103-113), sur le patriotisme, — l'avenir plus encore que le passé fait la patrie (131), — sur la curiosité (145), sur les transformations de l'idée féminine de charité (135), et celles du sens esthétique sous l'influence de la science (153), — sur la cruelle indifférence de l'amour mystique (164).

Il était sans doute plus difficile de déterminer, pour un public porté à transfigurer tout ce qu'il pense, les lois et le rôle de l'intelligence proprement dite.

On explique pourtant fort bien ce que c'est que comprendre et en quoi consistent la probité, la pureté intellectuelle, les différentes sortes d'esprit, l'idée moderne de la philosophie, pénétrée des limites de la connaissance humaine, mais qui nous empêche de perdre le sentiment de la vérité d'à-côté, l'idée vraie de la science, triomphe de l'idéalisme, et celle du progrès scientifique.

A propos de l'éducation de l'esprit, il est naturel de rechercher comment il convient de cultiver celui de la femme; la question féministe se présentait tout naturellement et les auteurs ne l'ont pas plus éludée que précédemment celles de l'amour, du bonheur, de la coquetterie. Après une très curieuse étude des principaux types féminins, on conclut que, grâce aux méthodes nouvelles d'éducation, un type intellectuel féminin est en train de se former qui se rapproche du type intellectuel masculin. « Faut-il le regretter, faut-il s'en réjouir? Il faut le constater simplement; on ne s'oppose pas à la vie, à l'évolution humaine. Les idées sont des forces qui vont, rien ne sert de gémir sur la transformation de la femme moderne, elle est liée à la diffusion des lumières, aux idées d'égalité, d'émancipation universelle. Favoriser sa libre expansion intellectuelle, c'est la faire, en vue de la famille, toujours plus éclairée et toujours plus aimante. Et c'est la faire plus femme. Il y a une philosophie et une poésie de la science accessible d'emblée à toutes les intelligences... Il est des connaissances scientifiques, en particulier toutes celles qui se rapportent à l'éducation des enfants plus indispensables à une femme que tous les talents du monde. »

Dans le même esprit de mesure inspiré toujours par un sens supérieur de la vie est exposée l'éducation de la volonté : sur un fond solide, appuyé discrètement mais habilement aux travaux de Ribot, de Pierre Janet, de Baldwin, apparait comme en un diptyque très fin et très

harmonieusement nuancé le double tableau de la limitation et de la puissance de la volonté. On conclut très fermement en faveur de l'action intellectuelle et morale seule capable de rapprocher et d'unir les hommes, non sans avoir traité, un peu rudement peut-être, le dilettantisme de « gangrène très distinguée ».

Si l'on ajoute que le point de vue moral ne trouble jamais l'impartiale précision des constatations scientifiques, tout en leur donnant une valeur éducative et une fin, qu'un dynamisme très logique mais très souple assure à l'ouvrage entier une vivante et large unité, on reconnaîtra volontiers à ce livre, qui se donne trop modestement pour un manuel classique et qui est une œuvre tout à fait remarquable, le jugement si juste d'ailleurs que ses auteurs formulent sur l'esprit humain. « Il ne doit s'astreindre, écrivent-ils, à être ni concret, ni abstrait, ni dogmatique, ni sceptique, il doit être le miroir du réel. »

EUGÈNE BLUM.

F. Queyrat. — LA LOGIQUE CHEZ L'ENFANT ET SA CULTURE, in-12. *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, Alcan, 1902.

Sous ce titre : « La logique chez l'enfant », M. Queyrat, auquel nous devons déjà deux livres bien intéressants : « l'Imagination et ses variétés chez l'enfant », « l'Abstraction et son rôle dans l'éducation intellectuelle », — vient de clore la série de ses monographies psychologiques appliquées à l'éducation. Nous trouvons dans cet ouvrage les mêmes qualités que dans ses devanciers, l'observation attentive et perspicace d'un homme qui aime sincèrement l'enfant, la finesse des analyses, le sentiment de l'importance des services rendus à la psychologie de l'adulte par l'étude des premières manifestations de l'activité intellectuelle.

M. Queyrat n'a pas de peine à montrer que l'esprit de l'enfant est foncièrement logique (on sait combien sont frappantes et judicieuses les réflexions de certains enfants terribles), que le sens de la vérité est naturel à l'homme, que l'intelligence se porte spontanément des principes aux conséquences et des conséquences aux principes, en un mot que les règles de la logique ne sont autre chose, comme disait Leibniz, que les lois du bon sens mises en ordre et par écrit. Mais cette rectitude et cette puissance naturelle de l'intelligence est trop souvent et trop facilement faussée par une foule d'influences extérieures; rien n'est plus commun, selon la remarque de Nicole, que les esprits faux, que les hommes qui raisonnent mal ou qui raisonnent rigoureusement sans s'apercevoir qu'ils partent de prémisses fausses. Il est donc nécessaire d'apporter le plus grand soin à l'éducation intellectuelle des enfants, de les exercer à raisonner correctement et surtout de les accoutumer à distinguer scrupuleusement ce qui est vrai de ce qui ne l'est pas.

E. JOYAU.

III. — Histoire de la philosophie.

G. Lechartier. — DAVID HUME MORALISTE ET SOCIOLOGUE, in-8°, *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, F. Alcan, 275 p.

Cet ouvrage comprend deux parties : la première, sur la morale théorique, divisée en trois chapitres (*Les Passions; Les Principes de la morale; Examen critique*); la seconde, sur la morale appliquée, divisée en cinq chapitres (*La Morale pratique; La Politique; L'Art; La Religion; Conclusion*). Nous regrettons d'être obligé de dire que ces huit chapitres ne donnent pas une idée claire et précise des doctrines morales et sociales de Hume, et que ni dans l'analyse ni dans la critique de ces doctrines, l'auteur n'a fait preuve de la pénétration et de la liberté d'esprit qu'eût demandées une telle étude.

Nous remarquons, d'abord, que M. Lechartier ne dit rien des variations de Hume en philosophie morale. Elles sont cependant importantes, et il est facile de les constater en comparant au *Traité de la nature humaine*, les *Recherches sur les principes de la morale*. Du système ingénieux de morale utilitaire exposé dans le *Traité*, Hume a passé, dans les *Recherches*, à la morale du sentiment, en se rapprochant de la position prise par Hutcheson. Dans le *Traité*, il explique les sentiments altruistes par la sympathie, et la sympathie elle-même par la conversion des idées en impressions, laquelle se produit quand les associations de ressemblance, de contiguïté et de causalité donnent aux idées un degré convenable de force. D'après cette explication, la bienveillance et toutes les affections désintéressées sont des sentiments complexes et dérivés, que la sympathie forme en nous d'éléments simples qui ne sont que des sentiments de plaisir personnel. Dans les *Recherches*, la bienveillance est un sentiment simple et original, et la sympathie n'en est qu'un autre nom. Les lois de l'association ne jouent plus aucun rôle dans la génération des sentiments altruistes. Il n'y a aucune difficulté à concevoir que ces sentiments résultent de notre constitution mentale primitive. N'existent-ils pas, même chez les animaux? Dans le *Traité*, l'âme humaine ne peut avoir pour le genre humain un amour qui soit indépendant des qualités personnelles, des services ou de quelque rapport avec nous-mêmes. Dans les *Recherches*, l'impossibilité de cette affection universelle a disparu avec l'origine associationiste de la sympathie. Le philosophe y parle de notre philanthropie naturelle, de la bienveillance générale, qu'il distingue de la bienveillance particulière, et dans laquelle il veut que l'on voie un principe irréductible, parce qu'il n'y a pas lieu d'en espérer la réduction.

Quand Auguste Comte déclarait que Hume avait été son principal précurseur philosophique, il voulait parler de l'auteur des *Recherches sur les principes de la morale*. Il ne connaissait pas le *Traité de la nature humaine*. « Dans les *Recherches*, dit M. Pierre Laffitte, Hume

part du bon sens universel pour réfuter la théorie imaginaire de l'intérêt bien entendu; il constate que l'observation collective, interprète de la morale spontanée, a reconnu des dispositions bienveillantes, des sentiments de compassion et de reconnaissance. Le langage ordinaire a exprimé toutes ces idées et les a distinguées des passions égoïstes. Les animaux susceptibles de désintéressement le seraient-ils par un raffinement de l'esprit? Pourquoi nous refuser ce qu'on leur accorde? De même qu'il y a en nous des besoins irréductibles, des sentiments intéressés et ambitieux irréductibles, il n'est pas plus difficile de concevoir qu'il en est de même de la bienveillance et de l'amitié; cette hypothèse est à la fois plus simple et plus conforme à la nature. Au principe supposé de l'amour-propre, Hume oppose le principe de l'humanité [1]. »

M. Lechartier ne paraît avoir vu aucune différence théorique entre les *Recherches* et le *Traité*. Le principe de l'amour-propre domine, selon lui, la psychologie affective et la morale, aussi bien dans le premier de ces ouvrages que dans le second. Après avoir montré, à sa manière, comment la bienveillance, d'après le système de Hume, entre dans cette définition de la sympathie : « occasion pour le moi de se réjouir ou de se plaindre *soi-même* en face du plaisir et de la douleur d'autrui », il ajoute : « Plus tard, dans les *Recherches des principes de la morale*, Hume accepte définitivement la conséquence de son système psychologique et renonce à toute distinction entre la sympathie et la bienveillance générale, qu'il identifie avec le sentiment d'humanité : la sympathie ou humanité se ramènera donc, comme modalité de l'amour, à une passion intéressée (chap. I, p. 52). »

Voilà ce que notre auteur a trouvé dans les *Recherches*! Mais comment peut-on dire que la bienveillance ou humanité s'y ramène à une passion intéressée, s'il est facile de s'assurer, avec le maître et les disciples du positivisme, qu'elle y est formellement considérée et présentée comme un principe original et irréductible de la nature humaine? La vérité est que Hume y abandonne — loin de l'accepter définitivement — l'explication psychologique qu'il avait donnée de la bienveillance, précisément parce qu'il y renonce à toute distinction entre la bienveillance et la sympathie.

Quand on lit le chapitre VII de l'ouvrage de M. Lechartier (*La Religion*), on s'étonne qu'il ait pu découvrir dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, une « morale religieuse et merveilleusement chrétienne »; qu'il ait pu sérieusement faire honneur à Hume d'avoir « reconnu cette évolution des dogmes qui commence aujourd'hui à se répandre et qui est admise déjà et prônée par les esprits les plus religieux et par les plus éclairés parmi les prêtres de notre temps (p. 205) ». « Hume, dit-il, admet d'abord irréfutables les preuves physiques de l'existence de Dieu (p. 206). » Il faut savoir de quel Dieu.

1. P. Laffitte, *Cours de morale positive*, p. 16.

M. Renouvier a publié, dans la *Critique philosophique* [1], une traduction des *Dialogues sur la religion naturelle.* Nous citerons ici le jugement qu'il porte sur les vues de Hume en philosophie religieuse, telles qu'elles ressortent de ces Dialogues :

« On se tromperait beaucoup, si l'on croyait que les conclusions de Hume sont ou pleinement sceptiques ou clairement athéistes : il n'en est rien... En fin de compte, le sceptique lui-même, qui est le représentant de l'auteur dans le dialogue, le sceptique ne conteste ni la réalité des causes finales ni le fondement des inductions, qui s'en tirent en faveur d'une analogie entre « l'intelligence humaine et le principe originel de l'univers ». Il les conteste si peu que toute sa subtile analyse du problème et tous ses arguments n'ont à la fin pour but que de déterminer les vraies limites logiques de ces inductions, et de cette analogie, ce qui est formellement les reconnaître, au moins dans ces mêmes limites... Il faut donc classer Hume à côté de Voltaire, et non de Diderot, de d'Holbach et de Lamettrie, dans la querelle du théisme et de l'athéisme au siècle dernier. Je dis à côté de Voltaire, je ne dis pas à côté de Rousseau, car ici la question de l'optimisme et du pessimisme introduit une grande différence. Hume, optimiste de tempérament, mais pessimiste comme observateur sincère du monde, en dépit de sa bonne humeur personnelle, est empêché par le fait de l'existence du mal de pousser le théisme jusqu'à l'attribution des attributs moraux et de l'unité de la nature divine... Il se tient au pur intellectualisme. Dans la notion philosophique de la divinité, non plus que dans la raison qui nous la suggère, il n'entend laisser pénétrer à aucun degré le sentiment, rien des « qualités de l'esprit » autres que l'intelligence. L'analogie, suivant lui, ne va pas plus loin (*no farther than to the human intelligence*). La religion de cette barrière, c'est l'existence du mal. »

Ainsi, le Dieu auquel Hume croit pouvoir conclure dans les *Dialogues sur la religion naturelle*, en admettant la réalité des causes finales, est un principe de l'univers qui présente quelque analogie avec l'intelligence humaine. Mais on n'en peut affirmer ni les attributs moraux, ni l'unité, parce qu'on ne peut étendre l'analogie dont il s'agit à d'autres qualités mentales que l'intelligence. Et l'on ne peut étendre ainsi cette analogie, sans lui faire perdre ce qu'elle a de probabilité, parce que l'existence du mal dans le monde est incompatible avec les attributs moraux d'un créateur. Nous laissons au lecteur le soin de rapprocher ce jugement des assertions de M. Lechartier. Il n'est d'ailleurs pas besoin de s'arrêter longtemps à l'examen des arguments développés, dans les *Dialogues*, contre les attributs, soit métaphysiques, soit anthropomorphiques de la divinité, pour se convaincre qu'il n'y a absolument rien de religieux ni de chrétien dans le genre de théisme que la philosophie peut, selon Hume, fonder sur les causes finales. Les

1. *La Critique philosophique*, 2e série, t. V, p. 241, 321 ; t. VI p. 35, 167, 343.

Dialogues contiennent une critique très originale, très forte, en plusieurs points très profonde, de la théodicée traditionnelle. Il nous paraît que M. Lechartier n'a pas compris la véritable portée de cette critique, qui a été l'objet des méditations de Kant, que goûtait fort Schopenhauer et que Stuart Mill n'a guère fait que reproduire dans ses *Essais sur la religion.* F. PILLON.

Ch. Riquier. — LE PARI SUR DIEU (*Revue Occidentale*, septembre 1901).

M. Riquier reprend, après M. Lachelier (*Revue philosophique*, juin 1901), la discussion du pari de Pascal. M. Lachelier critique et détruit en partie l'argumentation de Pascal, sans conclure cependant à la condamnation du pari : le principe, la méthode du pari lui paraissent en soi légitimes; il en reconnaît les applications fâcheuses, l'abus compromettant; mais il soutient et montre qu'on en peut faire un usage judicieux, logiquement valable, et même métaphysiquement fécond. M. Riquier, si je ne me trompe, condamne du même coup et le pari de Pascal, et tout pari sur Dieu; il ne vise toutefois d'une façon expresse que l'argument des *Pensées*. Cet argument lui paraît comporter une double interprétation : l'une, de simple logique ou de bon sens, l'autre, technique ou mathématique; c'est de la seconde qu'il s'agit ici, la première ayant été présentée déjà dans la *Revue philosophique* (septembre 1900). « L'argument de Pascal contient, dit M. Riquier, deux raisonnements distincts. »

Le premier, « seul atteint par la critique de M. Lachelier », consiste à supposer un gain infini (une éternité bienheureuse) et *un nombre fini de chances de perte* (exactement, selon Pascal, une sur deux, autant de chances pour que Dieu existe que pour qu'il n'existe pas); dans ce cas, il faudrait en effet parier que Dieu est, l'espérance mathématique étant infinie. Mais en réalité, autant « la croyance à un Ordre absolu qui réglerait l'Univers » est naturelle, autant la croyance « à un Dieu exigeant, en échange d'une éternité bienheureuse, le renoncement à la félicité terrestre » est, du point de vue de la raison, gratuite et improbable; « aucune fraction, si petite qu'elle soit », ne saurait mesurer l'éventualité de l'existence d'un tel Dieu; il faut donc la poser comme infiniment douteuse.

Si maintenant on se place dans cette hypothèse, comme en effet il convient, et comme Pascal, dans son deuxième raisonnement, s'en avise, et si l'on « suppose que la perte, sans être absolument certaine, est infiniment probable », on ne peut aboutir à la conclusion visée par Pascal que si l'on introduit dans le raisonnement un postulat injustifiable, comme il fait en posant que « *le coefficient de félicité et le nombre des chances défavorables sont deux infinis égaux entre eux* ».

M. Riquier conclut : Des deux raisonnements de Pascal, « l'un, dont la déduction est irréprochable, repose sur un principe inadmis-

sible concernant la répartition des chances ; l'autre, où la répartition des chances semble conforme aux exigences de la logique, ne tient aucun compte des propositions les plus élémentaires sur les rapports d'infinis, et aboutit ainsi à une conclusion favorable au pari pour Dieu, alors qu'il devrait, selon les règles de l'algèbre, aboutir à l'indétermination ». De toute façon, « le fameux *pari* est la plus pitoyable des argumentations ».

A signaler encore une note, additionnelle à l'article, dans laquelle l'auteur conteste, pour des raisons d'ordre mathématique, certains points de l'interprétation du texte de Pascal, proposée par M. Lachelier.

L. DUGAS.

Robert Mackintosh. — FROM COMTE TO BENJAMIN KIDD, THE APPEAL TO BIOLOGY OR EVOLUTION FOR HUMAN GUIDANCE, in-8°, Macmillan and C°, 287 p.

Cet ouvrage, consacré à l'exposition et à la critique des théories morales et sociales fondées sur la biologie ou l'évolution, comprend quatre parties : I. *Le comtisme*; II. *L'évolutionnisme simple*; III. *Le darwinisme ou la lutte pour l'existence*; IV. *L'hyper-darwinisme.* Dans la première partie, l'auteur résume et apprécie, en cinq chapitres, les doctrines qui, selon lui, caractérisent le positivisme comtiste, loi des trois états, hiérarchie des sciences, appel à la biologie, appel à l'histoire, doctrine de l'altruisme, séparation du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. Dans les quatre chapitres qui forment la seconde partie, il expose et examine la conception darwinienne et la conception spencériste de l'évolution, les trois doctrines spencéristes du bien-être humain, les théories éthiques de Leslie Stephen. La troisième partie est divisée en sept chapitres, qui font connaître les vues de divers auteurs anglais sur l'application du darwinisme à la morale et à la sociologie. La quatrième partie, qui ne contient que deux chapitres, traite de la sociologie hyper-darwinienne de Kidd. Nous parcourrons rapidement ces quatre parties de l'ouvrage.

I. — On sait qu'Auguste Comte fonde son *credo* agnostique sur la loi des trois états, laquelle, selon lui, est la loi du mouvement historique. M. R. Mackintosh lui accorde que « le champ assigné à la loi naturelle a constamment tendu à s'agrandir ». « Mais il reste à prouver, dit-il, que cette extension doit réellement aboutir à la cessation de la croyance théologique et métaphysique. C'est une question métaphysique à résoudre par des raisons métaphysiques. Dans son dédain et son mépris pour la métaphysique, Comte se borne à nous offrir ce qu'on peut appeler la statistique historique de la diminution de la foi. Mais c'est ajourner indéfiniment la question. L'histoire n'a pas le droit de prononcer sur la croyance en Dieu une sentence d'indignité, tant que cette croyance ne sera pas morte comme la croyance à la sorcellerie (p. 20). »

Plus loin, il remarque spirituellement que Comte « nous refuse avec une parfaite et dogmatique assurance tout droit de dogmatiser », et que cette attitude dogmatiquement agnostique de l'esprit, qui, d'après l'explication positiviste, renonce à la recherche des causes, n'est pas un progrès dont nous ayons lieu d'être fiers. « C'est à la connaissance que nous renonçons. C'est la réalité que nous délaissons. Il se peut, sans doute, que nos prédécesseurs aient échoué dans leur effort pour l'atteindre. Admettons même, si vous voulez, qu'ils ont échoué pitoyablement. Encore doit-on dire qu'ils ont essayé; tandis que nous, la race supérieure, il faut que nous abandonnions la connaissance réelle et que nous nous contentions d'enregistrer des séquences utiles (*useful sequences*). Ce n'est pas là s'éveiller d'un songe; c'est plutôt tomber du rêve dans la stupeur (p. 21). »

L'auteur n'élève aucune objection contre la hiérarchie positiviste des sciences. Dans cette disposition des sciences en une échelle ascendante, il voit « un assez remarquable développement du phénoménisme, qui rappelle les grands systèmes idéalistes de l'Allemagne » (p. 23). Mais il reproche à Comte d'avoir méconnu la vraie signification de cette « échelle de *valeurs* » que lui révélait l'étude des diverses branches de la connaissance humaine; de l'avoir considérée et présentée comme « purement subjective », comme « affaire de convenance pour l'esprit humain » (p. 24).

M. Mackintosh examine successivement les trois sources d'où est tirée, selon lui, la sociologie comtiste : appel à la biologie, appel à l'histoire, doctrine de l'altruisme. L'appel à la biologie a permis à Comte de remplacer, dans la fondation de la sociologie, la raison et la conscience morale par la « parabole » de la société-organisme. Mais cette proposition : la société est un organisme, voulant dire simplement que les individus sont tenus de travailler au bien commun, n'est « qu'en apparence l'énoncé d'un fait scientifique » (p. 30); c'est, en réalité, « une forme rudimentaire et défectueuse du jugement moral » (p. 32). En un mot, c'est une figure de la vérité morale (*a parable of moral truth*), et non une loi, que la biologie a fournie à la sociologie positiviste (p. 59).

Sur l'appel fait par Comte à l'histoire nous ne pouvons qu'approuver les réflexions de notre auteur. Il accorde volontiers que la culture historique « donnera à un homme une plus grande largeur de vues »; qu'elle « le conduira à se défier des vastes généralisations et des formules *a priori* » (p. 42). « Mais, ajoute-t-il, c'est à quelque source autre et plus haute que l'histoire que doit être demandée la sagesse nécessaire au gouvernement des hommes. L'histoire peut en donner des éléments secondaires, non les éléments primaires. D'ailleurs il y aura toujours dans la méthode historique un danger que M. Morley a signalé avec force; c'est qu'elle peut servir à justifier chaque événement en son temps et en son lieu, et à reléguer aux limbes la distinction du juste et de l'injuste. Cette grande opposition polaire, le juste

et l'injuste, l'histoire l'illustre, mais ne peut l'enseigner pleinement. Et cependant n'est-ce pas là qu'est le commencement, — et aussi à peu près la fin, — de la sagesse (p. 43)? »

M. Mackintosh repousse la doctrine de l'altruisme, où Comte, dit-il, a trouvé « une nouvelle définition de la vertu, comme il avait trouvé dans la biologie une nouvelle définition du devoir » (p. 50). Elle ne lui paraît avoir « aucune valeur scientifique » (p. 54). Mais il n'admet pas davantage la doctrine, soutenue par Spencer, d'une balance entre l'altruisme et l'égoïsme. Il tient avec raison qu'une « véritable analyse morale force à reconnaître dans l'acte le plus commun de bonté, quelque chose de plus élevé qu'un avantage particulier pour *soi* ou pour *autrui* » (p. 53).

II. — La seconde partie de l'ouvrage contient des observations, à notre sens très justes, sur les principes auxiliaires que Darwin a ajoutés, dans sa théorie de l'évolution, à son principe central de la sélection naturelle, et dont le mode d'action est d'une tout autre nature que celui de la lutte pour l'existence : adaptation directe de l'organisme au milieu, sélection sexuelle, hérédité d'exercice ou d'usage (p. 60-70); — sur l'importance que prend, dans la doctrine de Spencer, l'hérédité d'usage comme moyen de concilier l'intuitionnisme et l'empirisme et comme principe de l'évolution de l'intelligence (p. 75); — sur l'impossibilité de donner un sens en psychologie, en morale, en sociologie à la loi de l'évolution que Spencer tient pour fondamentale et qu'il énonce en termes de matière et de mouvement (p. 78); — sur le rôle que fait jouer le philosophe à la dissolution et à l'équilibration, comme opposées à l'évolution, dans le système de la nature (p. 79-83); — sur la formule abstraite de la « complexité croissante », qui n'exprime qu'une analogie très générale entre quatre évolutions différentes et irréductibles (physique, biologique, psychologique, sociologique), et d'où « personne ne saurait déduire l'organisation, la conscience, l'histoire » (p. 85); — sur l'expression « organisme social », qui, chez Spencer, « est une métaphore, rien qu'une métaphore » (p. 94).

Nous citerons le passage suivant, où M. Mackintosh marque le contraste curieux qui existe entre les principes politiques de Spencer et ceux de Comte :

« Comte regarde la liberté individuelle comme un signe de la faiblesse inhérente aux périodes critiques, lesquelles ne sauraient être que des ponts étroits, conduisant d'une période organique à une autre. Spencer regarde la liberté individuelle comme le plus haut degré de l'évolution, comme le grand bien vers lequel on a été poussé constamment par les conditions passées. Comte, au nom du fait et de la science, prêche une nouvelle synthèse. Au nom des mêmes autorités, Spencer anathématise cette idée ; toute tentative d'organisation sociale plus étroite lui semble une rechute dans les vieilles formes militaires de la société et un acte de trahison envers l'industrialisme (p. 91). »

M. Mackintosh a bien vu que la doctrine des droits individuels, par laquelle Spencer se rapproche, en morale et en sociologie, de la philosophie intuitionniste, et qui semble, dans sa pensée, un dernier vestige de cette philosophie, est absolument incompatible avec l'assimilation, prise au sérieux, de la société à un organisme.

III. — Entre les chapitres, tous intéressants, dont se compose la troisième partie, il en est deux qui nous paraissent surtout mériter l'attention : ceux où l'auteur expose les vues très différentes de Huxley et de Drummond sur les rapports de l'éthique avec la théorie darwinienne de l'évolution.

Pour Huxley, évolution signifie darwinisme. Il ne connaît et n'admet d'autre évolution que celle qui s'est opérée, selon Darwin, dans le règne végétal et dans le règne animal par la lutte pour l'existence. Il soutient que la science de l'évolution, ainsi comprise, « n'a rien fait pour l'éthique »; que, au contraire, « les hommes ne deviennent moraux que dans la mesure où ils se mettent en opposition avec les principes qui régissent l'évolution du monde animal »; en un mot, que « les termes d'évolution et d'éthique sont contradictoires » (p. 137).

Mais la moralité ne peut-elle pas se déduire, comme le propose Darwin, de la sociabilité jointe à l'intelligence? Huxley ne le pense pas. C'est qu'il place l'idéal moral dans la justice plutôt que dans la sympathie. La sociabilité, selon lui, peut donner naissance à la sympathie, non au sentiment de justice. Darwin considérait la sympathie ou camaraderie comme le point principal en éthique. Huxley veut que ce soit la justice. Or, il ne voit aucune justice dans la nature (p. 139). Ce qu'il voit, c'est que l'évolution a produit le mal comme le bien, la laideur aussi bien que la beauté, et que ceux qui survivent après la lutte sont les plus aptes à survivre, mais ne sont pas nécessairement les meilleurs et les plus nobles. Et il conclut que l'éthique de l'évolution, prêchée par quelques écrivains, est une chimère (p. 140).

M. Mackintosh reconnaît qu'une conception qui fait consister l'idéal moral dans la justice « ne s'accorde pas aussi aisément avec la marche de l'évolution qu'une conception purement altruistique du bien » p. 139). Mais, dit-il, de ce que l'évolution n'est pas « la clef de l'éthique », il ne suit pas que l'on doive la regarder comme « opposée à la moralité ». La distinction tranchée qu'établit Huxley entre « les meilleurs et ceux qui sont les plus aptes à survivre » est contestable. Bagehot et Leslie Stephen enseignent tout autre chose. On est probablement fondé à croire « qu'entre les sociétés humaines, ce sont les plus morales qui, dans la majorité des cas, sont les plus fortes ». S'il en est ainsi, « l'aveugle processus cosmique n'est pas en lutte contre la moralité, mais agit à son service ». Au moins « la difficulté est-elle atténuée ». La moralité apparait dans le monde avec l'homme doué de raison ; elle y est « chose nouvelle, non entièrement nouvelle, cependant ». C'est « la *transformation* de la moralité animale, non simplement un mouvement opposé au mouvement cosmique ». Mais cette

transformation est de la plus haute importance. La douleur aussi est transformée par l'avènement de la raison. Elle prend dans l'homme « une signification nouvelle »; elle « devient un élément du développement moral » (p. 141).

Drummond admet, comme Huxley, que la théorie darwinienne de l'évolution, fondée uniquement sur la lutte pour l'existence, met en opposition absolue les tendances cosmiques et les tendances éthiques. Mais cette théorie est, à ses yeux, incomplète; il y a dans l'évolution un facteur dont elle ne tient pas compte. La biologie nous apprend qu'il y a dans les êtres vivants deux fonctions principales : la nutrition et la reproduction. La lutte pour l'existence appartient à la première; c'est la lutte pour la nutrition. A la reproduction se rapporte un autre genre de lutte, la lutte pour la vie des autres. De la lutte pour l'existence qui est soutenue par le sexe mâle, résultent l'égoïsme et la méchanceté; la lutte pour la vie, dont est chargée la femelle, la mère, donne naissance à l'altruisme et à la bonté (p. 149). Ainsi, la moralité a sa première origine dans la différence des sexes; et elle se manifeste d'abord, « non dans l'amour pour le compagnon (*for the mate*), mais dans le soin de la progéniture ». Cela est vrai pour la mère, et, dans le cours du temps, « cela devient vrai pour le père ». C'est à la faiblesse prolongée de l'enfance « qu'est dû le développement de la société humaine et de la moralité humaine », car, en forçant la famille à rester unie, elle a donné de la profondeur et de la constance aux affections de famille (p. 153).

Telle est la théorie de Drummond. D'après cette théorie, « c'est la lutte pour la vie des autres, non l'absence de lutte, qui doit prévaloir de plus en plus, jusqu'à ce qu'elle domine l'humanité ». Cette lutte « sera dirigée, en partie, contre les forces de la nature ». Il faut aussi qu'elle existe, en partie, « entre groupe et groupe, entre pays et pays ». Mais elle sera conduite selon les lois du jeu, « ces lois qui constituent ce que nous entendons par justice ». Elle sera « éclairée et ennoblie par la sympathie, par l'amour pour ceux qui font partie du groupe, par la considération même pour les rivaux du dehors ».

« C'est là, dit M. Mackintosh, un beau programme. Mais n'oblige-t-il pas à abandonner l'ancienne et rigoureuse opposition de l'égoïsme et de l'altruisme et la déduction biologique quelque peu apocryphe tirée de cette opposition? Si la lutte est bonne, l'égoïsme, à un certain degré, n'aura-t-il pas toujours un emploi, une fin nécessaire? Ou plutôt ce qu'on appelle *égoïsme*, en y attachant une idée de blâme, ne doit-il pas entrer, il est vrai transformé, dans la constitution morale finale et dans le type humain le plus élevé (p. 154)? »

IV. — La quatrième et dernière partie de l'ouvrage est consacrée à l'hyper-darwinisme de Weismann et à la doctrine sociologique qu'en a tirée Benjamin Kidd. Ce qui caractérise l'hyper-darwinisme, c'est d'expliquer l'évolution uniquement par la sélection naturelle résultant de la lutte pour l'existence, sans y joindre, comme le fait Darwin, l'héré-

dité d'usage. Selon Weismann, l'hérédité ne transmet que des variations congénitales. Le progrès organique n'est dû qu'à des variations congénitales favorables ; il n'est conservé que par la lutte pour l'existence. Si cette lutte éliminatrice était supprimée, tout progrès nouveau serait impossible, parce que les variations favorables seraient neutralisées, dans le croisement libre, par les variations défavorables. Et même la dégénérescence serait inévitable, parce que la tendance à la réversion ramènerait les caractères inférieurs des ancêtres et détruirait les progrès antérieurement acquis dans le cours de l'évolution.

Tel est le fondement biologique sur lequel Kidd élève l'édifice de sa doctrine sociologique. Les sociétés humaines sont, à ses yeux, des organismes vivants. Il y a lutte constante entre elles, comme entre les autres organismes ; et dans l'humanité, comme dans la nature, le progrès est conditionné par cet état de lutte, c'est-à-dire par l'élimination des moins aptes. Les peuples faibles disparaissent devant les plus forts ; les moins actifs sont dominés par les plus vigoureux. Et quelle est la condition qui assure la supériorité et la victoire dans cette lutte des organismes sociaux pour l'existence ? C'est la subordination la plus effective de l'individu aux intérêts de l'organisme social, combinée avec le plus haut développement de la personnalité de l'individu. En d'autres termes, il faut, d'une part, que l'individu se sente obligé et soit disposé à subordonner et à sacrifier son bien-être à l'intérêt présent et futur de la société dont il fait partie ; d'autre part, que la nécessité de la lutte pour l'existence dans cette société même le force à développer sa personnalité en déployant toute son énergie.

Mais comment l'individu peut-il être conduit à se subordonner, à sacrifier quelque chose de lui-même à l'intérêt social ? Ce n'est pas par la raison ; car, selon Kidd, la raison « met en échec le travail automatique de l'instinct ». Elle tend ainsi, en éloignant l'homme du sacrifice de soi-même, à « le rendre purement égoïste » ; et souvent cette tendance « est pleinement réalisée ». Après tout, « une conduite égoïste est la seule raisonnable ». Il est vrai que la raison, « si elle peut être dominée, promet d'être la source d'un grand progrès social, à cause de l'habileté supérieure qu'elle donne » ; mais, en elle-même, elle est « une force purement anarchique » (p. 247). Une force extra-rationnelle, la religion, peut seule rendre l'homme capable d'actes « qui n'ont pas pour but son profit personnel et dont la raison, par sa nature même, le détourne » (p. 249). Et de toutes les religions, le christianisme est celle qui a le mieux résolu le problème posé par la lutte des sociétés pour l'existence. M. Mackintosh n'a pas de peine à montrer que les théories soutenues par Kidd ne résistent pas à l'examen.

F. PILLON.

Hervey de Witt. — Brahman. A Study in the history of Indian Philosophy. Griswold. 1 vol. in-8, 89 p. The Macmillan Company, 1900.

L'idée qui a présidé à la composition de cet opuscule est fort juste : c'est celle de l'importance, qui est capitale en effet, du mot *brahman* dans le développement de la philosophie de l'Inde brâhmanique. La méthode adoptée par l'auteur est digne du même éloge; il suffit pour le prouver de constater qu'elle est historique et qu'elle consiste à suivre ce mot, à partir de son étymologie, dans la succession chronologique que présentent les différentes acceptions qu'il a reçues dans les Védas, les Brâhmanas, les Upanishads, les Sûtras védântiques et les principaux commentaires et résumés doctrinaux dont ceux-ci ont été l'objet.

Malheureusement, si le plan de l'édifice est bien conçu, la base sur laquelle il repose et dont dépend sa solidité est des plus fragiles. Avancer que le radical *brah* du mot *brahman* signifie primitivement « s'étendre » et que ce mot a lui-même en conséquence le sens de « chose étendue, dressée, présentée, *offerte* », d'où celui d' « offrande religieuse », et plus spécialement « d'hymne ou prière oblatoire », est une assertion que les prétendues analogies hébraïques invoquées par M. Griswold n'ont aucune qualité pour appuyer, dût venir à la rescousse le zend *baresman*, inséparable surtout du *barhis* védique, — ce que l'auteur paraît avoir complètement oublié.

Mais s'il est facile d'établir l'insuffisance des preuves apportées par M. Griswold à l'appui de son hypothèse, il faut reconnaître qu'aucune autre de celles qui ont été proposées ne s'impose avec certitude. De beaucoup la plus probable toutefois, et celle que M. Griswold admet lui-même à titre secondaire, prend un point d'appui très solide dans l'idée de « fortifier », qui est celle du même radical *brah* en tant que conjugué et des variantes latines *farc* et *fulc*, dans *farcio* et *fulcio* (cf. aussi gr. φράσσω et vieux haut-allemand *bergan*). Le *brahman* serait originairement donc le *fortifiant* (le φάρ(γ)μακον), à savoir l'oblation liquide, huile ou vin, destinée à fortifier en l'alimentant le feu du sacrifice.

Nous voilà loin du sens d'hymne ou de prière qui, de l'aveu de tous, est devenu celui du *brahman* védique. Mais une conciliation pourtant est possible, si l'on tient compte du fait que la prière védique est le crépitement de l'oblation enflammée et que par là le *brahman*, qui était étymologiquement le fortifiant, devint fonctionnellement le chant ou le chanteur de prières ou d'hymnes. Une transition de sens tout à fait analogue s'est produite sur le mot védique *Sarasvatī*, désignant étymologiquement et primitivement l'oblation sacrée en tant que liquide ou coulante (rad. *sar*, couler), puis passant, pour les mêmes raisons qu'en ce qui regarde *brahman*, au sens de parole ou prière, d'où la Parole, l'Éloquence ou la Prière personnifiée et idéifiée.

Le brahman est donc ainsi et tout à la fois le sacré réconfort et le verbe sacré. C'est comme tel qu'il était appelé à devenir dans le Vedânta (et à la suite de l'identification commencée dans les Upa-

nishads du sacrifice et de l'univers supra-sensible) l'essence universelle même ou l'Être absolu qui vivifie, réalise et proclame le Cosmos.

Tout autre est, d'après M. Griswold, le processus mystique et métaphysique qui a promu le *brahman* à la suprématie universelle à lui dévolue dans la philosophie védântique. « Dans le Rig-Véda, dit-il, le « brahman est simplement l'hymne ou la prière. Dans le système de « Çankara il est l'absolu et l'inconnaissable ou l'inimaginable. Entre « ces deux termes, le développement de l'idée qu'il présente s'est effec- « tué de la manière suivante : d'une part, le mot brahman s'est *objec- « tifié* et l'objet s'en est incarné en quelque sorte dans l'univers maté- « riel; d'autre part, il s'est pour ainsi *subjectifié* et a été conçu comme « la raison immanente ou le moi des choses. Un dernier pas sur la « voie de l'abstraction a été de séparer le brahman de tout le connais- « sable ou l'imaginable. »

La critique détaillée de cet itinéraire en partie double du mysticisme védântique nous entraînerait beaucoup trop loin eu égard à la place dont nous disposons. Qu'il nous suffise de rappeler, pour terminer, que toute tentative d'expliquer la philosophie brâhmanique, abstraction faite des formules liturgiques des Védas, est frappée d'avance de stérilité et d'erreur. Comment M. Griswold ne l'a-t-il pas compris alors qu'il constate lui-même qu'il faut partir du Rig, et des objets concrets, qu'il a en vue, pour aboutir aux doctrines transcendantes qui se sont systématisées autour de l'idée du brahman dans les *Vedânta-Sûtras* et leurs commentateurs? Les prémisses étaient justes et les conclusions ne sont inacceptables que parce qu'elles leur ont faussé compagnie.

PAUL REGNAUD.

Karl Joël. — PHILOSOPHENWEGE. *Ausblicke und Rückblicke* (Berlin, Heyfelder, 1901, x-308 p. in-8).

L'auteur présente lui-même les sept études qui composent ce livre, non comme de la philosophie, mais comme une propédeutique philosophique, des préludes, des « apéritifs ». Ce dernier mot est caractéristique, non seulement du style de l'auteur, mais de sa tendance. Comme, d'une part, il n'écrit ni pour la masse, ni pour les spécialistes, mais pour le grand public, et que, d'autre part, il est persuadé avec HAMANN que la philosophie doit intéresser le cœur au moins autant que la raison (MALEBRANCHE et ARISTOTE même avaient déjà énoncé une opinion analogue), il emploie et recherche parfois avec exagération, mais souvent avec un réel bonheur, le style de la rhétorique et même les figures du lyrisme. Les noms de d'ANNUNZIO, BOURGET, PAILLERON, DAUDET, ZOLA, WAGNER, TOLSTOÏ voisinent dans ses développements avec ceux des philosophes de tous les pays et de tous les temps; cela surprend d'abord, mais on s'y fait, et finalement, comme dit l'autre, je n'ai pas trouvé cela si ridicule. A ne prendre ces études que

pour ce qu'elles sont, d'après l'auteur, des récréations philosophiques, elles présentent un très réel intérêt. Les deux études en particulier intitulées *Les femmes et la philosophie* et *Les philosophes et le mariage* fondent sur une documentation extrêmement solide et variée des aperçus vraiment suggestifs.

Mais il y a autre chose dans ce livre : il y a de la vraie philosophie, bien qu'énoncée dans une langue dont la philosophie moderne est un peu déshabituée. D'abord, deux monographies d'histoire de la philosophie, l'une sur SCHOPENHAUER, l'autre sur STIRNER. L'étude sur SCHOPENHAUER est la moins bonne peut-être de tout le recueil. Comme fond, elle présente une ressemblance surprenante avec celle de PAULSEN dont il a été rendu compte ici même. La seule différence est que, là où PAULSEN dit simplement SCHOPENHAUER, JOËL dit le *Sphinx du Pessimisme* : on saisit la nuance. L'étude sur STIRNER vaut mieux. Partant d'une critique un peu âpre du livre de MACKAY, l'auteur soutient avec une grande vraisemblance que la gloire posthume de STIRNER est due à un contresens. On a coutume de voir en lui un révolutionnaire, un précurseur comme NIETZSCHE, alors qu'il n'est en réalité qu'un continuateur, le continuateur de l'idéalisme kantien, auquel il se rattache par l'intermédiaire de FEUERBACH et de HEGEL. Les « fantômes » qu'il combat sont, non des réalités, mais les abstractions hegeliennes. « Son subjectivisme, qui prétend engloutir toute idéologie, est en réalité le comble de l'idéologie. » Avec lui s'accomplit le suicide de la philosophie allemande devenue malade.

Mais c'est dans les trois études : *l'Avenir de la philosophie*, *l'Époque morale*, *Philosophie et poésie*, que l'auteur nous expose le fond de sa conception philosophique et qu'on peut apprécier justement ses défauts et ses mérites, grands les uns et les autres. Sa conception me semble extrêmement critiquable. Il a raison de signaler la tendance morale de notre époque; raison encore, je crois, d'engager la philosophie en particulier à progresser résolument et consciemment dans cette voie. Mais voici l'exagération : « il faut introduire le prophétisme dans la science et la philosophie »; et voici l'*Einseitigkeit*, la méconnaissance de l'autre face de la question : l'étude minutieuse en philosophie est un « eunuchisme moral ». Il y a certes place dans la philosophie pour les hommes de génie, mais il me semble qu'il y a aussi place pour les travailleurs.

L'exemple même de l'auteur nous fournirait un argument : ce qu'il y a de meilleur, de réellement bon dans son livre est dû, non au prophète, mais à l'historien de la philosophie. Un exemple précis : l'étude initiale sur *l'Avenir de la philosophie* ne contient sur cet avenir que la formule équivoque : l'avenir de la philosophie est l'idéalisme (il semble que la pensée de l'auteur serait rendue plus exactement, sans pour cela devenir plus précise, par le terme : le culte de l'idéal). Mais à côté de cela, nous trouvons dans cette étude, reposant sur une documentation vraiment remarquable, 14 pages (pp. 4-18) sur le passé et

le présent de la philosophie qui pourraient fournir le *leitmotiv* d'une philosophie de l'histoire de la philosophie (de même les pages 57-59); et les pages 19-20 sur le rôle de l'histoire de la philosophie fourniraient matière à de fructueuses méditations. En somme, en maint endroit de ce livre où il y a beaucoup à critiquer et beaucoup à retenir, on a l'impression que l'auteur est extrêmement intelligent; et trop peu de livres procurent cette impression pour qu'il ne vaille pas la peine de lire celui-là.

G.-H. LUQUET.

Dr **M. Wartenberg**. — KANTS THEORIE DER KAUSALITÆT, MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER GRUNDPRINCIPIEN SEINER THEORIE DER ERFAHRUNG, EINE HISTORISCH-KRITISCHE UNTERSUCHUNG ZUR ERKENNTNISTHEORIE. 1 vol. in-8° de VIII-294 p. Leipzig, Hermann Haacke, 1899.

L'étude critique de M. Wartenberg sur la théorie kantienne de la causalité se rattache à la doctrine logique de Sigwart. Il expose tout d'abord la teneur même du problème, montrant fort bien que la solution de ce problème n'intéresse ni le sens commun ni la science, mais qu'il est néanmoins nécessaire de le poser, et que l'existence de lois causales scientifiquement déterminées ne l'empêche pas de subsister. Puis il retrace l'histoire du problème depuis Descartes jusqu'à Kant. Descartes, Spinoza, Leibnitz, tout en distinguant la cause transitive de la cause immanente, n'ont pas critiqué réellement l'idée de cause. (N'y a-t-il pas, dans cette esquisse, un oubli des théories assez caractéristiques de Malebranche?) Locke, empiriste mais non criticiste, s'imagine à tort trouver dans l'expérience, tant interne qu'externe, la source et la garantie de l'idée et du principe. Hume, le premier, voit l'importance et la difficulté du problème. Il le résout par le scepticisme, ruinant ainsi, non en fait mais en droit, la science newtonienne de la nature. C'est de là que va partir la théorie kantienne. — Et, d'abord, il faut observer que Kant ne procède pas à la façon d'un criticiste absolument conséquent, dépourvu de tout préjugé. Il admet en principe la validité de la science newtonienne; et le problème se réduit pour lui à ces termes : Comment la science est-elle possible? Il est impossible d'exposer sa théorie de la causalité sans la rattacher aux principes généraux de sa théorie de l'expérience; aussi l'auteur expose-t-il avec une grande exactitude le transcendantalisme kantien, la déduction des catégories et leur rapport avec les phénomènes. Puis, revenant à l'objet propre de son essai, il analyse les arguments particuliers du transcendantalisme kantien relativement à la causalité. Il insiste sur ce fait que Kant a bien marqué le caractère *sui generis* du rapport causal, l'efficacité (*Wirken*), caractère entièrement négligé par les empiristes ultérieurs comme Stuart Mill, et qui, selon l'expression de Kant, constitue la « dignité » (*Dignität*) du rapport. Il insiste également sur la théorie kantienne de l'indifférence foncière des phénomènes à l'égard de l'ordre, et du rôle ordonnateur de la catégorie de causalité, laquelle devient par là le principe de

l'objectivité des phénomènes. Le rapport de la causalité et du temps est manifeste dès lors; seule la causalité engendre la régularité dans la succession, et transforme en objets réels le chaos des impressions subjectives. — Mais la théorie kantienne apparaît comme inexacte. Il est faux que les phénomènes soient, par eux-mêmes, succession pure et étrangers à toute réalité objective; ils s'ordonnent d'eux-mêmes et ne réclament pas à cette fin le concours de la pensée. Il est faux que le temps soit une simple forme de l'intuition, et que l'ordre des phénomènes dans le temps soit d'origine transcendantale; de l'aveu de Kant, les phénomènes résultent de l'action des choses en soi; dès lors, la succession dans le temps traduit les changements qui se produisent dans la réalité. Il est inconcevable que la catégorie causale, toute abstraite, puisse ordonner les phénomènes qui ne tirent pas leur origine de la pensée. Il est contraire aux faits, et c'est pourtant une conséquence inévitable de la théorie kantienne, que tout rapport de succession régulière se ramène à un rapport causal. — Bref, l'expérience se constitue sans le recours aux catégories, et en particulier à la catégorie causale. Celle-ci n'engendre pas un principe constitutif, mais un principe simplement régulateur, ainsi que Kant l'a bien vu d'abord, mais pour l'oublier ensuite. L'expérience que Kant veut expliquer par son transcendantalisme, ce n'est pas l'expérience concrète du vulgaire; c'est cette expérience transformée du point de vue de la science newtonienne, et c'est de ce point de vue idéal seulement que le principe de causalité peut être doté par Kant d'une absolue universalité. — Aussi la solution kantienne est-elle dépassée. La véritable solution est celle qu'a donnée Sigwart, de qui la théorie n'est plus transcendantale, mais bien logique et psychologique. L'expérience nous donne des successions de faits; c'est notre esprit qui transforme ces successions en rapports de causalité, introduisant en elles l'efficacité (Wirken); c'est lui qui universalise ce rapport. Non que cette attitude soit une condition nécessaire de l'expérience, mais elle est une condition nécessaire de la science. Il faut voir dans le principe de causalité, non une simple hypothèse, mais le *postulat* même de l'intelligence dans son aspiration à la connaissance du réel. Ce postulat est indémontrable; il suppose une croyance métaphysique en l'accord de notre pensée avec la réalité. J. SEGOND.

Dr Vincento Grimaldi. — LA MENTE DI GALILEO GALILEI. — Detken et Rocholl, Naples, 1901. In-4°, 122 pages.

Dans cet ouvrage M. V. Grimaldi étudie la pensée de Galilée à un point de vue spécial : il veut montrer que les idées premières et fondamentales du philosophe s'éveillèrent dès sa prime jeunesse. Elles se trouvent complètement exposées dans leur aspect général, et avec une « merveilleuse et organique unité », dans le *De motis gravium*. Certes, elles ne sont souvent qu'ébauchées à peine, et ne sont pas toujours extrême-

ment précises et claires, mais les œuvres postérieures, les Dialogues ne feront que les élargir et les discuter plus profondément. La thèse de l'auteur est donc historique; c'est une contribution sérieuse et intéressante à l'histoire de la pensée du savant de la Renaissance; elle ne prétend nullement à nous le présenter sous un jour nouveau, ni à nous révéler une interprétation originale : ce qui serait d'ailleurs difficile, étant donnée la grande quantité des travaux publiés sur lui. Elle recherche seulement l'état de l'esprit de Galilée aux débuts de ses spéculations en philosophie naturelle, les courants qui l'ont déterminé, et conclut que cet état d'esprit est arrêté définitivement en 1581, alors que le savant italien n'avait encore que vingt et un ans (publication d'une étude sur le Centre de gravité). Dès ce moment l'esprit de Galilée n'a plus évolué; il s'est simplement exposé.

Mais l'auteur, à côté de cette recherche biographique dont l'intérêt paraîtra assez limité, même pour l'histoire de la science et de la philosophie, a noté les tendances générales de l'esprit de Galilée, les influences qui se sont exercées sur lui, et auxquelles il répond plus par réaction que par discipline; par là il fait en même temps l'histoire des principales idées qui animent les novateurs scientifiques et philosophiques de la Renaissance. C'est plutôt la genèse d'une tendance générale, qui va animer toute une époque, et dont l'influence se fait encore sentir pleinement aujourd'hui, qui intéressera dans cette étude, encore qu'elle soit rapide et superficielle, à ce point de vue.

Les idées maîtresses de Galilée peuvent se réduire à celles-ci : d'abord une rébellion obstinée contre toute autorité individuelle dans la science. La scolastique s'appuyait uniquement sur le principe d'autorité. La science ne doit s'appuyer que sur les faits et la raison. — Ensuite, et par voie de conséquence, une réaction violente contre Aristote, sa méthode, ses assertions, sa conception philosophique et scientifique. — Si les conceptions contemporaines sont erronées, il faut chercher à leur substituer des conceptions supérieures; si la méthode d'autorité n'a aucune valeur, il faut instituer une autre méthode : et c'est ce que fait le savant italien. Il invente une méthode qui n'est autre que la méthode scientifique actuelle, la méthode expérimentale et rationnelle. Et cette méthode l'amène à une conception nouvelle de l'Univers — une conception précise, toute basée sur la notion de quantité mesurable, et bien définie, au lieu de la conception verbale obscure sans exactitude fondée sur la notion de qualité. C'est l'atomisme mécanique qui a pour appui solide les lois du mouvement découvertes par notre auteur.

On voit que ces idées sont celles que Bacon, et surtout Descartes, vont exprimer bientôt, et qui resteront l'essentiel de la pensée scientifique moderne. Galilée y a été amené, dès qu'il a réfléchi, par l'enchaînement logique qui les lie entre elles, car elles défendent étroitement les unes des autres. Il est remarquablement systématique, et c'est cette tendance qui l'a conduit à formuler, à la suite d'une réflexion méthodique sur

ses découvertes, le système rationnel de la Science et de la Nature.

Les lois du mouvement l'ont dirigé nécessairement vers une conception mathématique de l'Univers; et celle-ci vers son mécanisme atomique. Cette conception générale du Monde l'amenait à adopter la seule méthode qui soit en harmonie avec elle : la méthode qui part de principes posés par l'expérience, les formule mathématiquement et en tire des déductions rigoureuses. Cette méthode s'opposait nécessairement à celle d'Aristote dont elle était le contre-pied et bien entendu au principe d'autorité. Les conceptions des philosophes antésocratiques étaient reprises.

Si nous suivons cette systématisation au delà de la physique et de la science, jusque dans les conceptions philosophiques et métaphysiques, nous arrivons avec Galilée à une nouvelle conséquence nécessaire, qui dominera encore la pensée moderne — malgré de regrettables éclipses : la philosophie ne doit pas, ne peut pas se séparer de la science; elles se soutiennent mutuellement. La philosophie ne négligera pas les résultats absolument certains de la science; il faut qu'elle y prenne son point de départ; elle ne fera pas fi de la méthode scientifique, car c'est la seule qui puisse donner quelque satisfaction aux exigences de votre pensée. Or, si, comme le prétend Natorp, deux tendances fondamentales animent la philosophie moderne, l'une qui fait tout reposer sur une intuition imaginaire, reprend sous un déguisement nouveau la méthode d'autorité, tourne le dos à la science, en revenant aux idées générales confuses et indistinctes; et l'autre, qui suit pas à pas la science, en essayant de systématiser ses résultats et de poursuivre avec rigueur ses méthodes, nous voyons que Galilée est le promoteur de cette dernière. Et promoteur de cette dernière, il est le fondateur de la véritable pensée philosophique moderne, car avoir énoncé les deux conceptions, c'est avoir choisi. Galilée est donc le précurseur direct de Descartes, de Newton, de Leibniz et d'Auguste Comte : on ne lui a pas assez rendu justice comme philosophe, puisqu'il fut, comme tel, novateur au moins aussi profond et aussi utile que comme savant. On ne saurait exagérer son véritable rôle et son importance : il est le père de la pensée moderne. Léonard de Vinci, en qui on a voulu voir avant Galilée cet esprit précurseur, n'a eu que quelques intuitions, mais il n'est pas inspiré par une vue méthodique. — Nous croyons avec le Dr Grimaldi qu'en effet on a été injuste pour Galilée philosophe, quoique toutes les idées qui lui sont attribuées, n'aient pas été peut-être exprimées aussi clairement et avec une vue très distincte de leur importance par le savant du XVIe siècle. En tout cas, Galilée est bien parmi les plus grands de ces penseurs féconds qui se laissèrent conduire à une systématisation générale par leurs découvertes scientifiques et interprétèrent avec une méthode rigoureuse, sans se laisser égarer par l'originalité facile de l'imagination, les résultats positifs acquis à leur époque.

ABEL REY.

REVUE DES PÉRIODIQUES

L'Année psychologique.

7e année.

Dans cette nouvelle Année psychologique (Paris, Schleicher, 1901. 854 p.), 558 pages sont consacrées à l'exposé de travaux originaux et 141 seulement à des analyses bibliographiques. Les travaux originaux sont les suivants :

1. E.-L. Bouvier. *Les habitudes des Bembex* (p. 1-68). — Les bembex sont des insectes qui ressemblent aux guêpes. L'espèce étudiée est le *Bembex rostrata*. Les bembex font leurs nids dans le sol, où ils creusent des terriers; ils recherchent le voisinage de leurs semblables et se groupent d'ordinaire en colonies sur un espace assez étendu. Chaque femelle creuse son nid et l'approvisionne, sans se soucier de ses voisins. Les bembex n'essaient jamais de piquer l'homme. Au lieu de nourrir sa progéniture au jour le jour, le bembex profite, semble-t-il, des beaux jours pour chasser et accumuler dans son nid pour elle le plus de proies possible. Les bembex retrouvent avec une sûreté merveilleuse leur nid, bien que rien ne paraisse en indiquer l'emplacement. Toutefois, d'après l'auteur, il s'agit là non pas d'un « sentiment topographique » spécial, mais simplement de vue et de souvenir; « la guêpe et l'homme, conclut-il à cet égard, s'orientent par les mêmes procédés, se retrouvent par les mêmes méthodes; la seule différence, c'est que les sens et les facultés qu'ils utilisent en pareil cas sont plus ou moins parfaits ».

2. Ch. Féré. *Les variations de l'excitabilité dans la fatigue* (p. 69-81). — Féré fait intervenir, pendant qu'il travaille à l'ergographe de Mosso, une excitation sensorielle et constate les faits suivants. Au moment où les soulèvements s'abaissent et où le travail devient presque nul, les courbes, sous l'influence d'une excitation continue, se relèvent immédiatement. Si on prend des ergogrammes successifs à intervalles égaux, et si chaque fois, quand l'épuisement arrive, on fait intervenir la même excitation, le travail supplémentaire (il appelle ainsi le travail nouveau provoqué par l'excitation) en général augmente, puis présente des alternatives d'augmentation et de diminution, et la hauteur des soulèvements du travail supplémentaire croît à chaque reprise et dépasse bientôt celle des soulèvements du travail initial (c'est-à-dire du travail exécuté à chaque reprise avant l'excita-

tion). Tandis que l'excitabilité, sous l'influence de la fatigue, augmente, et qu'il en résulte un travail supplémentaire plus considérable, l'accroissement de travail provoqué par une excitation intercurrente a pour effet de diminuer le travail initial ultérieur, c'est-à-dire d'accélérer la manifestation de la fatigue. Féré tire de ces faits la conclusion pratique que « quand on a recours à un excitant pour travailler, on ne peut bientôt plus travailler sans excitant ».

3. Ch. Féré. *Étude expérimentale de l'influence des excitations agréables et des excitations désagréables sur le travail* (p. 82-129). — Féré a trouvé dans des recherches antérieures que les excitations agréables ont pour effet immédiat d'accroître le travail et de retarder l'apparition de la fatigue, et les excitations pénibles de diminuer le travail. Il considère ici les effets consécutifs des excitations, c'est-à-dire ceux qui durent après qu'elles ont cessé. Il a été lui-même le sujet. Il employait l'ergographe de Mosso et soulevait chaque seconde, tantôt avec le médius droit, tantôt avec le médius gauche, un poids de 3 kilogrammes; les séries comprenaient 4 ergogrammes, séparés par des repos d'une minute, et chaque nouvelle série était elle-même séparée de la précédente par un repos de cinq minutes. Chaque fois qu'une excitation intervenait, la substance odorante dont il se servait était placée deux minutes avant la série sous les narines, et y était laissée tant que duraient les 4 ergogrammes et pendant les trois repos intermédiaires. Il a trouvé les résultats suivants. Une substance odorante très volatile (éther formique) provoque d'abord une excitation très passagère; le travail n'augmente que pendant la durée de l'application de l'excitant. Si on se sert d'essences aromatiques (essence de cannelle), l'effet de l'excitation peut au contraire persister assez longtemps après cessation de l'application de l'excitant. — Avec excitants désagréables (ammoniaque), l'application de l'excitant provoque d'abord une action dépressive, à laquelle succède une action excitante; si on fait durer l'excitation pendant plusieurs séries successives d'ergogrammes, l'action dépressive persiste, en décroissant, pendant plusieurs séries, puis le travail croît rapidement, au point de dépasser la normale et d'atteindre une valeur égale à celle des excitations primitivement agréables; mais, quand l'excitation cesse, l'exaltation elle-même cesse. Mêmes phénomènes de dépression et d'exaltation consécutive avec l'assa fœtida. Ces phénomènes, d'après Féré, peuvent s'expliquer par le fait que l'excitant qui parait pénible, lorsqu'il agit au repos, perd ce caractère partiellement ou totalement, quand il agit chez le même sujet de plus en plus fatigué. Féré conclut d'autre part que « les effets consécutifs des excitations déplaisantes semblent montrer que l'excitation pénible est une excitation forte qui provoque par des voies déterminées des fuites d'énergie dont la volonté ne peut tirer aucun profit immédiat. C'est à cette impuissance que parait lié le sentiment pénible. Quand, au cours de la fatigue, les effets de l'excitation se trouvent atténués par la diminution de l'excitabilité, la

volonté peut les utiliser immédiatement, et le sentiment corrélatif est changé ».

Féré a encore constaté que l'échauffement ou le refroidissement rapides du milieu ambiant produisaient sur le travail des effets analogues à ceux des excitations agréables ou désagréables. Une dernière conclusion à relever est que « toutes les excitations, qu'elles soient agréables ou pénibles, provoquent, à un certain moment, une augmentation du travail volontaire. Cette augmentation, qu'elle soit primitive ou secondaire, s'accompagne d'un sentiment spécial d'eupraxie qui dure autant qu'elle. En général, elle ne persiste que pendant une période assez courte après que l'excitation a cessé. »

4. CH. FÉRÉ. *Note sur le travail alternatif des deux mains* (p. 130-142). — Une série d'ergogrammes sont pris chaque jour d'abord exclusivement avec le médius gauche, puis alternativement avec le médius gauche et le médius droit: dans un groupe d'expériences, les repos d'un ergogramme au suivant sont d'une minute, dans un 2e groupe de deux minutes, dans un 3e de quatre minutes, et dans un 4e de huit minutes. Les résultats généraux sont les suivants : le travail est plus considérable lorsqu'il y a alternance; les avantages de l'alternance s'accentuent avec la durée du travail; ils diminuent avec accroissement des repos.

5. CH. FÉRÉ. *L'excitabilité comparée des deux hémisphères cérébraux chez l'homme* (p. 143-160). — Féré a pris chaque jour des séries de 4 ergogrammes, séparés par des repos d'une minute; les séries elles-mêmes étaient séparées par des repos de cinq minutes; le poids, de 3 kilogrammes, était soulevé une fois chaque seconde. Dans une première série d'expériences, il a étudié les effets de la lumière agissant soit sur les deux yeux, soit sur l'œil situé du côté du doigt qui travaillait (excitation homologue), soit sur l'œil situé du côté opposé (excitation croisée); dans un cas, il se servait de la lumière du jour, dans un autre, il a comparé les effets de cette lumière du jour à ceux de la même lumière ayant traversé un verre rouge; dans une deuxième série, il a étudié les effets d'applications locales froides sur l'avant-bras droit ou gauche; dans une troisième série, il a étudié ceux d'excitations du goût, et enfin, dans une quatrième, ceux d'excitations bilatérales ou unilatérales de l'odorat. Il a trouvé, comme résultat général, que, lorsque c'était le médius droit qui travaillait, les excitations, qu'elles fussent bilatérales ou unilatérales, homologues ou croisées, produisaient plus d'effet et un effet plus persistant que lorsque c'était le médius gauche. Dans les expériences avec applications froides et avec excitations olfactives, l'excitation homologue a agi plus fortement que l'excitation croisée; le sujet étant droitier, Féré tire de ce fait la conclusion que « l'hémisphère gauche, qui reçoit les impressions du côté droit et commande à ses mouvements, se montre plus excitable que l'hémisphère droit ».

6. J. JOTEYKO. *Participation des centres nerveux dans les phéno-*

mènes de fatigue musculaire (p. 161-186). — Lorsque, dans les expériences ergographiques, on fait travailler le médius jusqu'à extrême fatigue, l'arrêt de fonction est-il dû à la fatigue du muscle ou à celle des centres psycho-moteurs? Pour résoudre la question, Mlle Joteyko se sert principalement de la méthode suivante : après avoir fait travailler à l'ergographe le médius droit, elle note la force dynamométrique de la main gauche; elle part de ce principe que, s'il se constate alors soit une diminution, soit un accroissement de force du côté du membre qui est resté au repos, c'est une preuve de la participation des centres nerveux aux phénomènes de fatigue. D'après ce qu'elle a trouvé, il existerait, sous le rapport de la résistance à la fatigue, trois types : le type *dynamogène*, le type *inhibitoire*, et un type *intermédiaire*. Chez les personnes du premier type, il y a, après le travail ergographique, excitation des centres nerveux se manifestant par un accroissement de la force de la main qui n'a pas travaillé à l'ergographe; chez celles du second type, il y a au contraire diminution de la force de la même main, c'est-à-dire diminution de l'énergie des centres nerveux; enfin, chez les personnes du troisième type, il y a excitation après la première courbe ergographique, mais, après plusieurs ergogrammes, vient la dépression.

Dans une courbe ergographique, on peut distinguer la *hauteur* totale et le *nombre* des soulèvements. Mlle Joteyko adopte l'hypothèse émise par Hoch et Kraepelin que la fatigue ou l'excitation des centres nerveux influent sur le nombre des soulèvements, et celles du muscle sur leur hauteur. Elle appelle *quotient de la fatigue* le rapport $\frac{H}{N}$ entre la somme des hauteurs des soulèvements et leur nombre. Elle trouve, comme résultats de ses recherches (faites sur 18 sujets) :

Que, si le temps de repos entre les ergogrammes est insuffisant pour la restauration complète, le quotient de la fatigue diminue à chaque nouvelle courbe;

Que, si le temps de repos est au contraire suffisant pour la restauration complète, il y a égalité entre les quotients successifs; ce résultat s'accorde avec l'idée émise par Hoch et Kraepelin que le rapport entre la somme des hauteurs et le nombre des soulèvements est constant, dans les mêmes conditions, pour chaque individu;

Quelquefois, après repos suffisant, la deuxième courbe manifeste un peu d'excitation; dans ce cas, on constate un accroissement du quotient de la fatigue, c'est-à-dire du nombre des soulèvements;

Chez les sujets du type dynamogène, le nombre des soulèvements du deuxième tracé est toujours supérieur à celui des soulèvements du premier tracé; chez ceux du type inhibitoire, le nombre des soulèvements diminue au contraire dans les tracés successifs; il y a parallélisme presque complet entre la pression dynamométrique de la main qui n'a pas travaillé et le nombre des soulèvements effectués par l'autre main.

L'auteur conclut que *la loi de la décroissance du quotient de la fatigue* (diminution du rapport $\frac{H}{N}$ avec ergogrammes successifs) *signifie que la fatigue des mouvements volontaires envahit en premier lieu les organes périphériques, car, des deux facteurs constituants du quotient de la fatigue, le premier (hauteur) est fonction du travail des muscles, le deuxième (nombre) est fonction du travail des centres nerveux volontaires.* Les organes périphériques atteints seraient, d'après elle, les terminaisons nerveuses intra-musculaires.

7. J. K. Aars et J. Larguier des Bancels. *L'effort musculaire et la fatigue des centres nerveux* (p. 187-205). — Cette étude ne s'accorde pas toujours, dans ses conclusions, avec celle qui vient d'être analysée. Aars et Larguier s'y sont proposés de rechercher les moyens propres à déterminer la part qui revient dans la fatigue produite par l'épuisement d'un groupe musculaire à l'épuisement des centres nerveux. Ils se sont principalement servis de l'ergographe pour provoquer la fatigue (main droite), et du dynamomètre pour étudier la force avant et après le travail à l'ergographe (main gauche); la méthode a donc été la même que celle dont s'est servie Mlle Joteyko. Ils ont trouvé, en employant des poids divers, qui, par conséquent, produisaient l'épuisement après des nombres différents de soulèvements, que c'est le nombre des soulèvements qui intervient comme facteur essentiel dans la diminution que peut subir après la fatigue de la main droite la force de la main gauche. Ils ont aussi fait varier le rythme et ils tendent à conclure des résultats qu'ils ont obtenus qu'avec petite vitesse il y a moins souvent diminution de la force de la main gauche qu'avec grande vitesse. En somme, après un grand nombre de soulèvements d'un poids faible avec la main droite, il y aurait diminution à peu près constante de la force de la main gauche; cette diminution, selon les auteurs, tient à la fatigue des centres. Ils critiquent, vers la fin de leur étude, les formules et conclusions de Mlle Joteyko, en admettant toutefois comme elle que l'excitation des centres peut augmenter le nombre des soulèvements sans exercer une grande influence sur leur hauteur.

8. J. Clavière. *Le travail intellectuel dans ses rapports avec la force musculaire mesurée au dynamométre* (p. 206-230). — Le travail intellectuel considéré a été le travail normal fourni par des élèves d'un collège; la force musculaire a été mesurée au dynamomètre. Les conclusions du travail sont :

« 1° A un travail intellectuel intense et prolongé durant deux heures correspond une diminution notable et proportionnelle de la force musculaire mesurée au dynamomètre;

2° A un travail intellectuel moyen ne correspond aucun affaiblissement appréciable de la force musculaire;

3° A un travail intellectuel nul correspond une augmentation de force musculaire. »

9. A. Binet. *Un nouvel esthésiomètre* (p. 231-239). — Il faut lire dans l'original la description, accompagnée d'une figure, de l'instrument; parmi les avantages que présente le nouvel esthésiomètre, je signalerai les deux suivants : il indique si l'une des pointes a été appliquée avant l'autre, et l'égalité des pressions exercées par les deux pointes s'y trouve réalisée par le fait que les deux aiguilles sont indépendantes et chargées de poids égaux.

10. A. Binet. *Technique de l'esthésiométrie* (p. 240-248). — Binet propose dans cette étude d'appliquer en esthésiométrie la méthode suivante : régler à l'avance l'ordre de succession des divers écarts qu'on emploiera, conserver cet ordre pour tous les sujets, faire que tous les écarts soient employés en nombre égal, et que de grands écarts succèdent à de petits écarts.

11. E. Claparède. *Avons-nous des sensations spécifiques de position des membres?* (p. 249-263). — Claparède établit qu'il n'y a pas de sensations spécifiques de position des membres, que la position n'est pas, comme le rouge, le chaud, une donnée élémentaire.

12. J. Laureys. *Comment l'œil et la main nous renseignent différemment sur le volume des corps* (p. 264-274). — Les expériences ont consisté : 1° à comparer des volumes par la vue en indiquant un cube qui parût égal à 1/8 d'un autre cube donné; 2° à faire la même comparaison en tenant les cubes dans la main fermée; 3° à faire encore la même comparaison, les cubes étant placés simplement sur la paume de la main et « lestés proportionnellement à l'étendue de leurs faces » (je ferai remarquer qu'il s'agit ici de surfaces et non plus de volumes). Les résultats obtenus varient beaucoup d'un observateur à l'autre; il y a à retenir des conclusions de l'auteur que c'est la vue qui nous donne la mesure la plus exacte du volume des objets. L'étude précédente est suivie de quelques remarques de Van Biervliet concernant la perception des poids et des volumes.

13. J. Larguier des Bancels. *De l'estimation des surfaces colorées* (p. 278-295). — L'étendue apparente d'une surface dépend un peu de la couleur de cette surface. L'auteur l'établit par plusieurs méthodes, par exemple en montrant que, dans la figure connue sous le nom de figure de Poggendorff, la grandeur de l'illusion dépend de la couleur du rectangle coupé par la ligne transversale. Dans les expériences relatées, il n'a pas été pris garde suffisamment aux intensités; on peut donc se demander si les effets constatés ne résultent pas des différences d'intensité et d'irradiation des couleurs; l'auteur considère comme probable une influence de l'intensité, quoiqu'il conclue surtout à une influence directe de la couleur.

14. Demoor et Daniel. *Les enfants anormaux à Bruxelles* (p. 296-313). — En 1897, le Conseil communal de la ville de Bruxelles a décidé la création d'une école spéciale pour les enfants anormaux; dans la présente étude, Demoor et Daniel exposent comment se fait le recrutement des enfants admis dans cette école, comment ils sont examinés

à leur entrée quant à leurs aptitudes physiques et morales, et à quel régime ils sont soumis. Les enfants, selon leurs aptitudes et leur caractère, sont répartis en groupes et soumis à des régimes spéciaux; ils sont d'abord groupés en deux grandes divisions, celle des *passifs* et celle des *indisciplinés* ou *autoritaires*. L'enseignement, en général, comporte une grande individualisation. Parmi les arriérés, l'école ne reçoit que ceux qui sont capables d'un certain degré d'instruction, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une école pour idiots et imbéciles. Les troubles musculaires variés que présentent les élèves de l'école ont fait attribuer, dans le programme des études, une importance considérable à la gymnastique et aux travaux manuels; les leçons de gymnastiques sont données au piano, et les exercices sont exécutés en musique.

15. A. Binet. *Recherches sur la technique de la mensuration de la tête vivante* (p. 314-368).

16. A. Binet. *Études préliminaires de céphalométrie sur 59 enfants d'intelligence inégale, choisis dans les écoles primaires de Paris* (p. 369-374).

17. A. Binet. *Recherches complémentaires de céphalométrie sur 100 enfants d'intelligence inégale, choisis dans les écoles primaires du département de Seine-et-Marne* (p. 375-402).

18. A. Binet. *Recherches de céphalométrie sur 26 enfants d'élite et enfants arriérés des écoles primaires de Seine-et-Marne* (p. 403-411).

19. A. Binet. *Recherches de céphalométrie sur des enfants d'élite et arriérés des écoles primaires de Paris* (p. 412-429).

Il résulte des recherches céphalométriques décrites dans les quatre derniers des travaux qui viennent d'être énumérés que les différences entre les dimensions de la tête chez l'enfant intelligent et chez l'enfant inintelligent du même âge sont très petites; elles deviennent assez marquées au contraire lorsqu'on compare l'enfant très intelligent et l'enfant d'intelligence moyenne : chez le premier, la plupart des dimensions du crâne sont plus considérables que chez le second. Binet explique ce résultat paradoxal en supposant que les inintelligents forment un groupe peu homogène, comprenant à la fois de grands et de petits crânes; les mesures qu'il a effectuées sont en faveur de cette supposition. Le développement du crâne aurait donc, chez l'inintelligent, quelque chose d'anormal, et l'inintelligence pourrait se rencontrer soit chez des individus à crâne grand, soit chez des individus à crâne petit. Les dimensions particulièrement caractéristiques seraient le diamètre transversal maximum, le diamètre biauriculaire (plus grands l'un et l'autre chez l'intelligent) et la distance sous-naso-mentonnière (plus grande chez l'inintelligent) : cette distance est prise d'au-dessous du nez au bord inférieur du menton.

20. Simon. *Recherches céphalométriques sur les enfants arriérés de la colonie de Vaucluse* (p. 430-489). — Les recherches ont porté principalement sur deux groupes d'enfants, l'un comprenant des débiles, l'autre des imbéciles et des idiots. Simon arrive, concernant des idiots,

à une conclusion analogue à celle de Binet : relativement à la débilité mentale, ce qui caractérise l'idiotie, c'est la rareté du type moyen; les mesures, chez les idiots, sont, comparées aux moyennes, plus souvent que chez les simples débiles des mesures extrêmes. Certaines mesures (par exemple le diamètre antéro-postérieur du crâne, la hauteur du front, le diamètre transversal maximum, le diamètre bizygomatique) sont, chez l'idiot, plus souvent au-dessous, certaines autres (par exemple le diamètre temporal maximum, la hauteur sous-naso-mentonnière, la grandeur de la bouche, l'épaisseur des lèvres, les dimensions des oreilles) plus souvent au-dessus de ce qu'elles sont chez le débile. Il y a, dans l'ensemble, chez l'idiot, réduction globale de la voûte crânienne et étranglement basilaire de cette voûte; les parties de la face reliées aux parties rétrécies du crâne sont également rétrécies; quant à la partie inférieure de la face, il y a allongement des dimensions; cet allongement du bas du visage est mis par Simon au premier rang parmi les stigmates céphalométriques de l'idiotie; accessoirement s'ajoutent à ce caractère l'épaississement du cou, la grandeur de la bouche, l'épaisseur des lèvres, la largeur du nez et le développement exagéré des oreilles.

21. Simon. *Expériences de copie : essai d'application à l'examen des enfants arriérés* (p. 490-518). — Il s'agissait, suivant une expérience décrite antérieurement par Binet, de faire copier dans un cas une série de chiffres, et dans l'autre deux phrases, l'une à signification concrète, l'autre à signification abstraite; le modèle était caché à l'intérieur d'une couverture qu'il s'agissait pour l'enfant de découvrir chaque fois pour le regarder. Les sujets étaient des enfants débiles ou des imbéciles. Quant à la valeur pratique de l'expérience, Simon conclut que la copie d'une phrase paraît être une bonne méthode de diagnostic du développement intellectuel de l'enfant. Sur 16 enfants auxquels il a fait faire cette dernière expérience, 3 se classent d'abord à part : l'un trace des signes illisibles, l'autre s'occupe peu de ce qu'on lui demande de faire, le troisième, gaucher, écrit de droite à gauche et en miroir. Les 13 autres sont répartis par Simon en 4 groupes : 1° les uns copient des propositions entières ou font des coupures logiques (le petit Paul — ne va plus à l'école — depuis huit jours...); 2° à un degré inférieur, d'autres ne copient plus jamais de phrases entières, font des coupures illogiques (le petit Paul ne — va plus à — etc.), copient des mots isolés; 3° plus bas encore, c'est la copie mot par mot qui domine et souvent même le mot n'est pas copié tout entier en une fois; 4° enfin, au plus bas degré, apparaît la copie lettre par lettre. La décomposition des mots en syllabes est plus fréquente pour la phrase abstraite.

22. A. Binet. *L'observateur et l'imaginatif* (p. 519-523). — Binet insiste, d'après des observations qu'il a faites sur deux fillettes, sur l'importance, déjà signalée antérieurement par lui, de la distinction, en psychologie individuelle, d'un type observateur et d'un type imaginatif.

23. A. Binet. *Un nouvel appareil pour la mesure de la suggestibilité* (p. 524-536). — Binet décrit ici, avec figures, un appareil à la fois simple et ingénieux pour étudier la suggestibilité et inscrire les mouvements inducteurs de l'expérimentateur et induits du sujet. L'appareil comprend d'abord deux roues unies par une corde sans fin et auxquelles sont jointes des manivelles : la manivelle que tient l'expérimentateur produit le mouvement de l'autre que tient le sujet et peut, grâce à un frein, rester immobile tandis que l'autre continue de tourner; en outre, l'instrument est pourvu d'un dispositif inscrivant séparément les mouvements de l'expérimentateur et ceux du sujet.

24. Simon. *L'interprétation des sensations tactiles chez les enfants arriérés* (p. 537-558). — L'expérience consistait à distinguer le contact d'une pointe et celui de deux, dont les distances variaient de 1 à 4 centimètres; les pointes étaient appliquées sur le dos de la main gauche. Les résultats ont montré que certains arriérés ne s'adaptent pas à l'expérience, n'arrivent pas à comprendre de quoi il s'agit, que d'autres le comprennent difficilement, mais finissent cependant par le comprendre, qu'un troisième groupe enfin le comprennent d'emblée. Le seuil de l'acuité tactile paraît être plus élevé chez tous ces enfants (imbéciles ou débiles) que chez les enfants normaux; ce seuil, chez les moins intelligents d'entre eux, est en outre plus vague, ils interprètent moins nettement, avec plus d'hésitation, leurs sensations tactiles, et c'est pourquoi ils passent plus lentement que les autres de la réponse « un » à la réponse « deux » pour des distances croissantes des deux pointes.

B. Bourdon.

L'Académie royale des Sciences et Lettres du Danemark (section de philosophie) met au concours le sujet suivant :

Recherches sur la place occupée par les principaux dialogues dans l'œuvre de Platon, au point de vue philosophique comme au point de vue chronologique.

Le mémoire peut être écrit en danois, suédois, anglais, allemand, français et latin. Il devra être adressé avant le 31 octobre 1903, au secrétaire de l'Académie, M. Zeuttzen, professeur à l'Université de Copenhague.

Le prix est une médaille d'or d'une valeur de 320 couronnes.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

A. Farges. — *La liberté et le devoir.* Gr. in-8°, Paris, Berche et Tralin.

D. Nys. — *La notion d'espace au point de vue cosmologique et psychologique.* In-12, Louvain (Institut supérieur de philosophie).

D. Mercier. — *Logique,* 3e édit. (revue et augmentée). In-8°, Louvain (Institut supérieur de philosophie).

A. Lafontaine. — *Le plaisir d'après Platon et Aristote.* In-8°, Paris, F. Alcan.

G. Dumesnil. — *Pour la pédagogie.* In-18, Paris, Colin.

Costantin. — *L'Hérédité acquise : ses conséquences.* In-12, Paris, Carré et Naud.

Xavier Léon. — *La philosophie de Fichte.* In-8°, Paris, F. Alcan.

A. Landry. — *La responsabilité pénale.* In-12, Paris, F. Alcan.

Sully Prudhomme et Ch. Richet. — *Le problème des causes finales.* In-12, Paris, F. Alcan.

C. de Freycinet. — *Les principes de la mécanique rationnelle.* In-8°, Paris, Gauthier-Villars

G. Beauvisage. — *La méthode d'observation fondée sur l'arithmétique et la géométrie concrètes.* In-12, Paris, F. Alcan.

Encausse (Papus). — *L'occultisme et le spiritualisme.* In-12, Paris, F. Alcan.

G. Lechalas. — *Études esthétiques.* In-8°, Paris, F. Alcan.

J. Schultz. — *Briefe über genetische Psychologie.* In-4°, Berlin, Gaertner (brochure).

Gompers. — *Ueber den Begriff des sittlichen Ideals.* In-8°, Bern. Schmidt und Francke.

Palágyi. — *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik.* In-8°, Leipzig, Engelmann.

Ardigò. — *L'idealismo della vecchia speculazione e il realismo della filosofia positiva.* In-8°, Bologne, Albertazzi.

P. Moffa. — *Le teorie filosofiche di Antonio Conti.* In-8°, Napoli, Rubertis.

Loria. — *Marx e la sua dottrina.* In-8°, Palermo, Sandron.

Cesca. — *La Scuola secondaria : principii di didattica generale.* In-8°, Palermo, Reber.

Billia. — *Difendiamo la famiglia : saggio contro il divorzio.* In-8°, Torino, Paravia.

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LA PERCEPTION DES CORPS

(*Suite et fin* [1].)

DEUXIÈME PARTIE

I

Nous avons examiné dans le précédent article d'abord comment se constitue notre représentation des étendues colorées ou résistantes qui peuvent affecter notre vue ou notre tact, et ensuite, comment sont mesurées ces étendues. Cette étude ne concernait que la sensation toute pure, et, par conséquent, le problème de la perception proprement dite n'y était pas encore abordé. Il nous faut voir maintenant comment les étendues colorées ou résistantes prennent pour nous une situation déterminée dans l'espace total, c'est-à-dire s'y localisent. Par là nous allons entrer dans le problème de la perception, parce qu'une étendue localisée n'est plus une étendue abstraite ou imaginaire comme celle qui n'appartient à aucun lieu, c'est une étendue réelle. Mais, auparavant, nous avons à résoudre une question préliminaire, la question de savoir comment, précisément, les étendues nous apparaissent colorées et résistantes, c'est-à-dire en définitive comment la couleur, la résistance, et les autres qualités sensibles s'incorporent à l'étendue. Cette question comporte deux solutions, pas davantage, et ces deux solutions ont, naturellement, rencontré des partisans.

La première solution consiste à dire que les qualités sensibles ne nous sont données d'abord qu'à titre d'états du moi, et que, si elles prennent la forme d'étendue, c'est ultérieurement, en vertu d'une action de l'esprit, dont nous pouvons n'avoir pas le sentiment, mais qui est réelle, et dont le processus même doit pouvoir se retrouver. Cette doctrine se rencontre primitivement, en suivant l'ordre historique, chez les mécanistes, qu'ils soient atomistes comme Démo-

1. Voir le numéro d'avril dernier.

crite, ou qu'ils rejettent les atomes comme Descartes[1]; et on la retrouve encore, mais sous une forme un peu différente, chez les psychologues empiristes de l'école anglaise contemporaine. La seconde solution consiste à soutenir, au contraire, que l'union des qualités sensibles avec l'étendue est primitive, nécessaire, tenant à une loi essentielle de la nature ou de l'esprit, et que, par conséquent, il n'y a pas plus de qualités sans étendue que d'étendue sans qualités. C'est cette seconde solution qui sera la nôtre.

Nous venons d'opposer l'étendue aux qualités. Dans le langage des mécanistes l'étendue elle-même, avec le mouvement, est une qualité, mais c'est une qualité *primaire*, c'est-à-dire une qualité qui appartient en propre à la nature corporelle, et qui, par conséquent, ne tient en rien à notre sensibilité individuelle, ni même à la sensibilité en général; tandis que les qualités sensibles, comme la couleur et la température, n'existent qu'en nous, par rapport à nous, et doivent être appelées *secondaires*. La thèse est alors que les qualités secondaires résulteraient de l'action des qualités primaires sur nos organes. Par exemple, des mouvements d'une certaine nature, en agissant sur nos yeux, produiraient, suivant leur intensité, des impressions diverses de couleur; d'autres mouvements des impressions de chaud ou de froid, et ainsi de suite. On ajoute aujourd'hui que la science confirme et même impose cette théorie; qu'à l'égard du son la vérité en est incontestable et reconnue depuis longtemps; qu'à l'égard des couleurs les belles recherches de Helmholtz l'ont mise également hors de doute; et qu'enfin il n'est pas dans la nature un fait plus éclatant que la convertibilité du mouvement en lumière, en chaleur, en électricité et *vice versâ*; fait duquel il résulte avec évidence qu'il n'existe au fond qu'un phénomène unique, le mouvement, et que les prétendues qualités sensibles des corps ne sont pas autre chose que des apparences toutes subjectives par lesquelles se révèlent à nous des mouvements de la matière que nous ne percevons pas directement et en eux-mêmes.

Qu'il y ait dans tout cela une large part de vérité à reconnaître, personne n'en peut douter; mais que la théorie des qualités *primaires* et *secondaires* soit la seule interprétation psychologique qu'on puisse donner des faits positifs que la science a établis, c'est une autre affaire. Nous ne pouvons pas entrer dans la discussion approfondie de cette question considérable, dont l'examen serait ici hors de propos, et d'ailleurs dépasserait notre compétence. Nous nous

1. Elle est même caractéristique du mécanisme, et c'est pourquoi il y aurait peut-être lieu de quereller, au sujet de son mécanisme, Kant qui ne l'admet pas.

bornerons à une simple remarque, ou plutôt à une brève indication. La chaleur n'est pas la température, la lumière n'est pas la couleur. Or, s'il est prouvé scientifiquement que la lumière et la chaleur sont des mouvements de certaines natures, à l'égard de la couleur et de la température la même preuve n'a pas été faite ; car il ne paraît pas que les expériences de Helmholtz sur les couleurs du spectre puissent être interprétées en ce sens-là. Quant à croire que des mouvements de la matière cosmique puissent, en agissant sur un sujet sensible, déterminer chez ce sujet des impressions telles que le son ou la couleur, c'est une supposition énorme, contre laquelle la raison philosophique protestera toujours.

D'abord, en effet, ce sujet sensible quel est-il ? Ce n'est pas un être corporel, ou du moins s'il a un corps il n'y a pas à en tenir compte, attendu que ce corps fait partie de la matière cosmique ; de sorte que, si l'on admet une action de la matière cosmique sur un sujet sensible, ce sujet nécessairement n'est plus un corps. Donc c'est un pur esprit ; mais qu'est-ce qu'un pur esprit, et quelle idée pouvons-nous nous faire d'un objet aussi étranger à toute expérience ? Puis, le pur esprit accepté, il faudra comprendre comment la matière peut agir sur lui. Descartes répond à cela qu'elle n'agit pas, et il substitue à son action reconnue impossible celle de Dieu faisant naître dans nos âmes à chaque moment les impressions sensibles qui correspondent aux mouvements produits dans l'espace. Mais nous savons assez que l'intervention de Dieu dans le cours des phénomènes de la nature n'a jamais rien expliqué. Puis, ce monde mécanique subsistant en soi, est-ce une hypothèse intelligible, alors qu'au contraire il est certain que tout mouvement est une synthèse, et que c'est uniquement dans et par une conscience qu'une synthèse peut s'effectuer ? Et cet autre monde, ce monde illusoire des sensations, quels rapports entretient-il avec le monde réel des mouvements ? Comment comprendre que dans un espace que le mouvement remplit tout entier et définit intégralement des qualités pures puissent prendre place, fût-ce seulement à titre d'apparences ? Et comment expliquera-t-on le processus de l'esprit qui, détachant de soi ces qualités, — elles sont bien en lui, puisque ce sont des états de conscience, — les projette dans l'espace et les y situe précisément là où se produisent les mouvements dont il subit l'influence ; mouvements que d'ailleurs il ignore absolument puisqu'ils ne lui sont révélés que par les qualités mêmes ?

Qu'on ne vienne donc pas dire que la science a prouvé la subjectivité des qualités sensibles et l'objectivité des autres. Personne, assurément, ne songe à contester les faits que la science a établis ;

mais la théorie des qualités premières et secondes n'est pas une pure et simple constatation des faits, c'en est une interprétation et, si cette interprétation est inadmissible, il faut en chercher une autre. La science n'aura réfuté la doctrine de l'immanence des qualités sensibles aux corps que le jour où il aura été définitivement prouvé que cette doctrine est en contradiction avec les faits constatés. Or cette preuve n'est pas faite, et elle ne peut pas l'être, parce que la question de savoir si la couleur et la température sont réellement dans les corps n'est pas du domaine de la science. Les qualités, en tant que telles, échappent à la science, qui ne connaît, au fond, que des rapports dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire des choses où l'idée de qualité n'a aucune part.

II

Mais ce ne sont pas seulement, avons-nous dit, les partisans du mécanisme cartésien qui rejettent la doctrine d'après laquelle les qualités sont inséparables de l'étendue, en droit comme en fait, et par conséquent sont immédiatement inhérentes aux corps eux-mêmes, c'est encore l'école empirique anglaise. Les psychologues de cette école, de même que les partisans des qualités primaires et secondaires, mais d'un point de vue différent, refusent d'admettre que nos sensations nous révèlent immédiatement l'espace, parce que, disent-ils, elles n'ont avec lui aucune connexion naturelle. Ce qui est dans l'espace ce sont uniquement les causes physiques qui déterminent les sensations en nous. Si cependant il nous semble que telle douleur que nous éprouvons est dans notre bras et dans notre tête, que telle couleur que nous voyons est dans cette étoffe ou sur les feuilles de cet arbre, il n'y a là qu'une illusion. Nos sensations ne sont nulle part. Il est vrai que nous avons l'habitude de les situer dans l'espace aux endroits où se trouvent leurs conditions physiques, mais cette localisation est le résultat d'une opération mentale que nous exécutons spontanément pour des raisons d'utilité, et ne répond en aucune façon à la véritable nature des choses. L'école anglaise revient donc à l'opinion de Condillac lorsqu'il dit que sa statue animée, sentant une rose, ne connaît rien d'elle-même ni du monde extérieur que cette sensation qu'elle éprouve, et par conséquent, n'est pour elle-même d'abord qu'*odeur de rose*, de sorte qu'elle ignore son propre corps.

Voici donc une théorie qui pose, d'une part, un sujet conscient à qui ses représentations ne peuvent révéler immédiatement ni les

corps extérieurs, ni même son propre corps; et, d'autre part, un monde extérieur et un corps propre totalement étranger à tout ce qui est représentations, qu'elles soient affectives comme le plaisir et la douleur, ou représentatives comme la couleur ou la résistance. La question est alors de savoir comment les représentations de ce sujet pourront entrer en commerce avec cette réalité extérieure et la lui faire connaître. — Cette réalité extérieure, diront les empiristes, nous est révélée par une série particulière de sensations, les sensations musculaires. Du reste, elle n'est extérieure qu'en apparence, car elle n'est rien de différent des sensations musculaires elles-mêmes. — Soit, mais ce point accordé, rien ne sera changé à la question, ou du moins bien peu de chose. Comme les sensations musculaires sont radicalement hétérogènes aux sensations de couleur, de résistance, etc., l'entrée de ces dernières dans un corps qui ne serait qu'un système de représentations purement musculaire est tout aussi difficile à comprendre que leur entrée dans un corps qui posséderait une existence en soi et ne serait pas représenté du tout. Or cette difficulté est certainement insoluble. Posez d'un côté toutes les sensations, hormis les sensations musculaires, de l'autre un monde physique et un corps propre, qui ne soient que des tissus et des complexus de sensations musculaires, il est bien sûr que vous ne réaliserez jamais l'union et la pénétration intime des parties ainsi divisées.

Les empiristes répondront à cela qu'ils ne prétendent nullement que le sens musculaire agisse indépendamment des autres sens, le sens tactile par exemple, et même le sens visuel. C'est vrai, ils ne le prétendent pas, mais leur théorie l'implique. Qu'on se rappelle la manière dont ils comprennent la perception de l'étendue. Des mouvements de mon bras *dans l'espace vide*, en haut, en bas, en avant, en arrière, me donnent la notion des différentes régions de l'espace; et cette notion n'est rien autre chose qu'une série et un ordre de sensations *purement* musculaires. S'agit-il de mesurer un intervalle? Il m'arrivera quelquefois de poser le doigt à une extrémité d'une règle et de le porter d'un mouvement continu jusqu'à l'autre extrémité. J'éprouverai alors une série de sensations tactiles en même temps que de sensations musculaires; mais ces sensations tactiles n'interviendront en rien dans l'idée que j'aurai à me faire de la longueur de la règle, puisque cette longueur est mesurée exclusivement par le temps que dure le mouvement combiné avec sa vitesse. Les psychologues anglais, dans leur théorie de la perception de l'étendue, adjoignent constamment aux sensations musculaires les sensations tactiles et visuelles, comme si l'union de celles-ci avec

les premières était la chose du monde la plus simple et la plus naturelle. Mais, au contraire, c'est une chose radicalement incompréhensible dans leur théorie[1]. Du reste, ils paraissent avoir eu le sentiment des énormes difficultés que rencontrait leur doctrine au sujet du problème des localisations; car ils n'ont jamais, que nous sachions, tenté de résoudre ce problème, du moins dans les termes où nous venons de le poser, et cependant, pour eux, c'est ainsi qu'il se pose naturellement. Quand ils ont cherché à expliquer les localisations, ils ont commencé par en supposer une, naturelle et innée, la localisation dans les centres nerveux et dans l'encéphale. C'est ce que fait, par exemple, M. Taine. La physiologie a démontré, dit M. Taine[2], que si je viens de poser mon pied à terre, « un ébranlement s'est produit dans les nerfs du pied,... cet ébranlement s'est communiqué tout le long des nerfs jusqu'aux centres sensitifs de l'encéphale, et c'est dans l'encéphale que la sensation a lieu ». Mais ce n'est pas dans l'encéphale que la sensation paraît résider, c'est dans le pied. « Nous la situons à tort à l'extrémité de notre appareil nerveux, elle est au centre; ce qui se produit dans le pied, ce n'est pas elle, mais le commencement de l'ébranlement nerveux dont elle est la fin[3]. » Il en est de même pour les sensations que nous situons, non plus dans notre corps, mais au dehors. « La couleur, comme le son, est en nous, et ne peut être qu'en nous; et cependant nous la projetons hors de nous, et nous la situons là où elle ne peut être... Par conséquent, la couleur rouge dont le fauteuil est revêtu, la couleur verte qui me semble incorporée à l'arbre, n'est rien que ma sensation de rouge ou de vert, détachée de moi, et reportée en apparence à six pieds en avant de mes yeux[4]. »

Qu'il y ait là un abandon formel des principes de l'empirisme pur, la chose n'est pas douteuse, puisque ces principes sont exclusifs de toute innéité. De plus, cette violation constatée, on peut se demander quelle raison a décidé M. Taine, acceptant une localisation immédiate, à vouloir que cette localisation eût lieu dans l'encéphale, plutôt que dans les membres, ou même dans le monde extérieur à notre corps. Dire que la condition physiologique de la sensation est dans l'encéphale, et non pas dans les membres, serait insuffisant; car, du moment où l'on croit pouvoir admettre qu'en vertu

1. Nous avons déjà discuté ce point avec plus d'étendue et d'autres arguments dans notre *Théorie psychologique de l'espace*, chap. IV.
2. *De l'intelligence*, 2e partie, liv. II, chap. II.
3. *Ibid.*, t. II, p. 128.
4. *Ibid.*, p. 142.

d'une disposition innée la sensation peut prendre place originairement au lieu où se trouve sa condition physiologique, on peut supposer tout aussi bien qu'une disposition innée différente la reporte, originairement encore, à l'extrémité du filet nerveux et dans le membre, c'est-à-dire à l'endroit où l'excitation s'est produite. A cette dernière hypothèse M. Taine oppose les illusions des amputés. On sait, en effet, que les amputés éprouvent fréquemment dans le membre qu'ils ont perdu les mêmes sensations qu'ils éprouvaient quand ils le possédaient encore, au point que, la nuit surtout, l'amputé d'un bras, par exemple, sentira si bien son bras absent qu'il aura besoin de se tâter avec l'autre bras pour s'assurer qu'il ne l'a plus; d'où M. Taine conclut que le sentiment que nous avons de nos membres et de leurs positions n'est pas un sentiment immédiat, mais un jugement inconscient, par lequel nous localisons dans tel membre une sensation en réalité située ailleurs. Cette conclusion est-elle fondée? On remarquera que le premier qui ait introduit dans la question les illusions des amputés est un nativiste, le physiologiste Jean Müller, lequel s'en faisait un argument en faveur de sa thèse. M. Taine peut-il bien les invoquer comme une preuve de l'empirisme tel qu'il le conçoit? Il semble, au contraire, que ce fait puisse s'expliquer également bien dans les deux théories. Une chose est certaine pour l'une comme pour l'autre, c'est que la sensation se localise définitivement à l'extrémité périphérique du nerf sensitif. Pourquoi donc, lorsqu'un nerf est coupé entre son extrémité et le centre nerveux auquel il aboutit, continue-t-on à avoir le sentiment de l'extrémité détachée du corps, au moins pendant quelque temps, car il vient un moment où l'illusion se transforme et finit par cesser tout à fait[1]? Il n'y a là qu'un phénomène d'habitude. Pendant un grand nombre d'années l'amputé, soit en vertu d'une disposition innée, soit par le fait d'un jugement localisateur, s'est représenté un bras ou une jambe à la suite des excitations reçues par certains nerfs : les mêmes excitations continuant à se produire dans les mêmes nerfs, il continuera à se représenter un bras ou une jambe jusqu'à ce que l'habitude qu'il en a ait disparu. Il n'y a donc rien dans les illusions des amputés dont le nativisme ou l'empirisme puissent se prévaloir.

Ainsi la thèse de M. Taine est sans bases dans l'expérience; mais combien elle apparaît plus faible encore au regard du raisonnement! M. Taine nous dit que les sensations de couleur ou de résistance se

1. Le Dr Vulpian nous disait un jour avoir connu un amputé qui, au bout d'une vingtaine d'années, ne sentait plus on bras, mais sentait encore sa main, qu'il localisait à la suite du moignon

localisent originairement dans l'encéphale; c'est-à-dire, apparemment, qu'elles s'y étendent et qu'elles s'y étalent, car elles ne peuvent être situées quelque part à moins d'avoir pris la forme extensive. Mais cela a-t-il un sens? Que nos sensations, en vertu de cette forme extensive qui leur est inhérente, prennent place dans l'espace total, s'y juxtaposent, le remplissent, et par là constituent le monde des phénomènes, on peut le comprendre; mais les voit-on se concentrant toutes dans le cerveau avec leur extensivité naturelle? La position intermédiaire que prend M. Taine est donc intenable. Si nos sensations se localisent originairement quelque part, c'est dans le monde extérieur, non dans l'encéphale.

Que les sensations se localisent effectivement dans nos corps et dans le monde extérieur, c'est un fait d'expérience. Qu'elles s'y localisent originairement, c'est ce qu'il faut bien admettre, du moins si, comme nous venons d'essayer de le montrer, il est impossible qu'elles y soient rapportées après coup. Du reste, les principes qui ont été posés plus haut peuvent nous aider à le comprendre. Des discussions qui ont rempli la première partie de ce travail il résulte que nous percevons l'étendue directement par deux sens spéciaux, la vue et le toucher. Mais l'étendue ne serait perceptible ni par la vue ni par le toucher si elle n'était ni colorée ni résistante. Ainsi la perception de l'étendue ne va pas sans la perception des qualités sensibles, et la réciproque est également vraie; car, si nous percevions des couleurs ou des résistances qui ne fussent point étendues, la conscience en rendrait témoignage. Quant à dire que nous en percevons, mais que nous n'en avons pas le sentiment, parce que, ces impressions sitôt données, nous les rattachons à l'espace par un processus spontané, c'est impossible, puisqu'alors il faudrait que ces couleurs et ces résistances entrassent dans des étendues déjà perçues comme colorées et résistantes. Donc toute étendue est pénétrée de qualités sensibles, toutes les qualités sensibles, celles du moins qui prennent le caractère de l'extériorité, revêtent la forme de l'étendue.

Pour achever l'expression de notre pensée, nous ajouterons que cette doctrine nous paraît ne différer en rien de la doctrine de Kant au sujet de l'espace. Celle-ci d'ailleurs a été souvent comprise autrement. Lotze, par exemple, paraît bien avoir en vue l'*Esthétique transcendantale* quand il écrit ceci : « On ne saurait imaginer que, avant d'avoir reçu des impressions extérieures, l'âme déploie comme un filet prêt à prendre tout ce qui y tombera l'intuition d'un espace infini à trois dimensions toute formée et déjà achevée. Il se présenterait alors de nouveau la question de savoir comment on peut faire

entrer les impressions dans cette sorte de piège tendu dans un monde où elles ne sont pas encore [1]. » Sans doute l'espace *a priori* n'est ni un *filet* ni un *piège*, mais Kant n'a jamais rien dit de semblable. Il dit seulement que l'espace est « la forme *a priori* des phénomènes du sens externe », voulant dire par là qu'aucune sensation destinée à prendre le caractère de l'objectivité ne peut se constituer, sinon sous la forme extensive, ce qui implique que toute sensation de ce genre, par nature, appartient à l'espace, et y occupe une situation déterminée. On voit par là, pour le dire en passant, que la question de la perception de l'espace n'est pas, comme on l'a prétendu quelquefois, une question purement empirique, qu'il convienne de traiter par les seuls procédés de la méthode expérimentale, sans avoir égard aux diverses conceptions que se sont faites les métaphysiciens sur la nature de l'espace, et notamment aux théories de Kant sur le rôle de l'espace comme *forme a priori* de la représentation sensible.

Mais, si les qualités sensibles nous sont données dans l'espace immédiatement, et chacune en leur lieu propre, c'est-à-dire là où sont les corps qu'elles manifestent, la conséquence évidente c'est qu'elles appartiennent réellement à ces corps. Donc les corps sont vraiment colorés et résistants comme ils paraissent être; et ce qui nous paraît chaud est vraiment chaud, ce qui nous paraît froid, vraiment froid. Or cette thèse, que Kant n'a jamais formulée, mais qui découle nécessairement des principes de l'*Esthétique transcendantale*, rapprochant, d'une manière un peu inattendue peut-être, le kantisme et l'aristotélisme, donne lieu à une objection de fait qu'il ne nous est pas permis de passer sous silence.

On connaît la variabilité des impressions sensibles que produit un même objet sur différents sujets : l'œil d'un daltoniste voit vert ce qu'un œil normal voit rouge; et, chez un même sujet, un même objet peut produire des impressions différentes; par exemple, la même eau peut être à la fois froide pour l'une de mes mains et chaude pour l'autre. Comment concilier avec ces faits une doctrine qui attribue aux qualités des corps l'objectivité?

La conciliation serait impossible, en effet, s'il fallait attribuer aux corps une existence absolue; mais ce n'est pas là ce que nous disons. Nous n'avons jamais prétendu que les corps eussent une existence absolue, comportant la présence en eux de certaines qualités que nos sens auraient ensuite à nous révéler telles qu'elles sont; mais, au contraire, que les corps ne sont rien autre chose que

1. *Revue philosophique*, t. IV, p. 364.

nos sensations mêmes, objectivées par le fait de la loi qui veut que nos sensations prennent toutes la forme de l'étendue, et, comme conséquence, occupent toutes un lieu déterminé dans l'espace. Dès lors la difficulté signalée disparaît. Le même objet peut être à la fois vert et rouge sans que la couleur qu'il possède cesse de lui appartenir intrinsèquement, parce que cet objet est lui-même conditionné tout entier par la sensibilité individuelle, et que cette sensibilité le fait rouge chez l'un, vert chez l'autre.

III

Nous pouvons maintenant aborder le problème de la localisation proprement dite, c'est-à-dire la question de savoir comment nos sensations, c'est-à-dire les corps, nous paraissent occuper dans l'espace un lieu déterminé.

La condition nécessaire et suffisante de la localisation d'un phénomène, c'est qu'on puisse assigner à ce phénomène une position par rapport à toutes les parties de l'espace, et par conséquent à tous les phénomènes de l'univers. Tant que sa situation n'est donnée que relativement à quelques parties de l'espace au lieu du tout, il apparaît comme flottant à la manière des images du rêve; et alors, faute d'une position déterminée dans l'espace, il n'appartient plus à l'espace du tout, parce que l'espace est une loi qui impose aux phénomènes deux conditions : 1° de prendre la forme d'étendue, 2° de se situer d'une manière effective. Il est d'ailleurs facile de le comprendre. Soit un point à l'intérieur d'un cube. Je puis bien situer ce point par rapport aux plans de coordonnées que me fournissent trois faces non parallèles du cube; mais le cube lui-même où est-il? Il faut pourtant qu'il soit quelque part pour que le point lui-même soit quelque part. Mettons qu'il est dans cette chambre; mais cette chambre où est-elle? Sur la terre. Et la terre où est-elle? Ainsi la même question revient toujours. Elle ne sera écartée définitivement que lorsque j'aurai situé le point par rapport à quelque chose qui ne soit plus *quelque part*. Or il n'y a que l'univers total qui ne soit pas quelque part. Donc c'est seulement par rapport à l'univers total, et à toutes les parties de l'espace à la fois, que peut se déterminer effectivement le lieu qu'occupe un objet quelconque.

Considérons encore ceci. Une étendue renfermée dans les limites d'une couleur, par exemple, ne peut pas se représenter isolément. Au delà de cette étendue il en est d'autres autrement colorées que je perçois également, au delà de ces autres d'autres encore, et ainsi

de suite indéfiniment; car l'étendue appelle l'étendue et nulle étendue n'est contiguë, d'un côté à une autre étendue, de l'autre à l'inétendu. Mais cette série sans fin d'étendues, qui se juxtaposent, c'est l'espace total. Par conséquent, la nature de l'étendue est telle que je ne puis pas me représenter une étendue quelconque sans me représenter en même temps l'espace total; ou, ce qui revient au même, que je ne puis pas percevoir un phénomène quelconque sans percevoir simultanément tous les phénomènes de l'univers. Ainsi, du moment où l'on admet, comme nous l'avons fait, que la perception de l'étendue est immédiate, c'est-à-dire que l'étendue est objet d'une perception réelle, et non d'une construction mentale, on se donne le moyen de comprendre comment un phénomène donné nous apparaît immédiatement comme partie intégrante de l'espace total, et par là même comme localisé en un lieu déterminé. Il y a une conception *nativiste* de la localisation des sensations comme il y en a une de la perception de l'étendue, et les deux sont liées. Ayant adhéré à celle-ci, il n'est pas étonnant que nous retrouvions l'autre.

Ainsi un phénomène ne peut nous apparaître comme occupant un lieu dans l'espace à moins que l'espace tout entier ne soit, en même temps que lui, présent à notre conscience. Comment cette condition peut être remplie, c'est une question à laquelle Leibniz a répondu lorsqu'il a montré que notre conscience réelle va bien au delà de notre perception distincte, et que tout l'univers s'y exprime et s'y reflète. Mais nous avons à nous demander comment, pour situer un phénomène dans l'espace, notre pensée opère le rattachement de ce phénomène à tous les autres. Il est clair que ce n'est pas successivement, par un processus donné dans le temps, car alors la série des opérations qu'il faudrait accomplir, étant infinie, serait inachevable. C'est donc tout d'un coup, par une intuition intemporelle.

Cette localisation par rapport à l'espace total c'est la véritable localisation, la localisation *absolue*. Mais cette localisation, précisément parce qu'elle est intemporelle, et par là même étrangère à la conscience empirique, n'a point d'usage dans l'expérience, où nous considérons les rapports des choses entre elles, et non par leurs rapports avec un tout infini d'ordre métaphysique. Donc il en faut une autre qui soit *relative*, et, à l'égard de celle-ci, ce n'est plus le nativisme qui est la vérité, c'est l'empirisme. Il est évident, en effet, que pour diriger nos mouvements dans le monde des corps nous n'avons à considérer que leurs relations comme directions et comme distances, et que c'est par des procédés empiriques que ces relations se déterminent. Du reste, ce serait une erreur de croire que la loca-

lisation relative se suffise à elle-même et que, au moment où l'on a reconnu le processus qui la constitue, on n'ait pas à s'inquiéter de la localisation absolue. Celle-ci, au contraire, est comme sous-jacente à l'autre, elle en est la condition nécessaire, bien qu'on ne l'y voie point intervenir, et si elle n'existait pas, la localisation relative n'existerait pas davantage. En effet, si nos sensations n'étaient pas localisées primitivement par rapport à l'espace total, elles ne prendraient pas, nous l'avons montré, la forme d'étendue, et, par conséquent, elles ne se constitueraient pas. Il est clair d'ailleurs que l'on ne peut situer quelque chose que par rapport à autre chose supposé déjà situé. Si donc on ne veut pas admettre que rien se localise indépendamment de l'opération empirique de la localisation, on s'engage dans un progrès à l'infini qui rend impossible toute localisation effective. Il semble, à la vérité, que les empiristes ne tiennent pas très résolument à une telle localisation. Trouver les rapports de direction et de distance des corps entre eux paraît leur suffire. C'est peut-être leur droit de penser ainsi, mais alors qu'ils ne parlent plus de localisation du tout. Des directions et des distances sont des rapports abstraits et irreprésentables. Réduire à de tels rapports la localisation de nos sensations dans l'espace c'est la nier purement et simplement. En définitive, l'empirisme a raison lorsqu'il soutient que la localisation de nos sensations est une opération où l'expérience intervient seule; mais il a tort de ne pas reconnaître que dans cette opération l'expérience met en jeu des lois, des formes de pensée dont l'origine n'est point en elle. De ce que l'expérience est incapable de découvrir ces lois, de ce qu'elle peut se constituer intégralement sans même soupçonner leur existence, il ne s'ensuit pas que ces lois n'existent pas. L'erreur de l'empirisme à cet égard est certaine. Ainsi l'étude de la perception met en un relief saisissant cette vérité fondamentale, la première et la plus importante des vérités philosophiques, que l'idée de l'absolu n'a pas à intervenir dans les explications que nous donnons de la nature phénoménale, mais que dans la nature phénoménale même, rien ne se comprend sinon à la lumière de l'absolu.

S'il en est ainsi, il doit être possible de découvrir dans la représentation sensible l'élément formel sans lequel elle ne pourrait être, et qui la fait dépendante de l'intuition transcendante de l'absolu. Cela est possible en effet. Nous avons donné de la loi consécutive de la représentation sensible deux formules qui s'équivalent, puisqu'elles s'impliquent l'une l'autre : 1° toute sensation susceptible de prendre le caractère d'objectivité prend la forme d'étendue; 2° toute sensation susceptible de prendre le caractère de l'objecti-

vité entre dans l'espace universel, s'y incorpore et y prend une situation déterminée. Nous pouvons maintenant considérer les choses à l'un et à l'autre de ces deux points de vue.

Les sensations objectivables, couleurs résistantes, etc., prennent, disons-nous, la forme de l'étendue. A cette loi peuvent se rattacher les intuitions innées : 1° du *droit* et du *gauche*, et en même temps celles de l'*en haut* et de l'*en bas*; 2° celles de l'*avant* et de l'*arrière*. L'intuition du droit et du gauche n'est pas seulement l'opposition des deux parties de l'espace qui s'étendent d'un côté et de l'autre du plan médian de notre corps; c'est aussi l'opposition des deux sens contraires dans lesquels se prolonge toute surface en tant qu'elle est transversale. L'opposition de l'en haut et de l'en bas n'est manifestement qu'une autre forme de la précédente. Ce qui prouve bien que ces quatre notions sont innées, au moins dans leur généralité, c'est l'impossibilité où l'on est d'en donner une définition ni une explication quelconques, chose qui n'aurait pas lieu si elles avaient été construites par un processus de l'esprit, puisque l'analyse évidemment possible de ce processus permettrait d'en rendre compte intégralement. Quant à l'intuition de l'avant et de l'arrière, nous en avons établi plus haut l'innéité en montrant que dans la sensation la troisième dimension de l'espace nous est donnée aussi immédiatement que les dimensions transversales et corrélativement avec celles-ci.

Mais les notions du droit et du gauche, avec celles de l'en haut et de l'en bas et celles de l'avant et de l'arrière, ne sont pas tout ce que renferme notre intuition *a priori* de l'espace. Posséder ces notions sans rien de plus, ce serait avoir la conception abstraite, ou même peut-être la représentation imaginative, vague comme sont nos représentations dans le rêve, d'un espace à trois dimensions; ce ne serait pas vivre dans cet espace, ni s'y représenter des objets qui soient des réalités, non des fantasmagories. Ce qui caractérise l'espace réel c'est que les objets, au lieu d'y flotter au hasard, y occupent chacun une situation déterminée. Donc, si l'espace nous est donné *a priori* comme une réalité, il faut que les sensations, qui prendront en lui et par lui la forme de l'étendue, y prennent *a priori* également une certaine situation; ce qui revient à dire que toute perception d'un objet extérieur implique une intuition immédiate du *lieu* que cet objet occupe. Non pas, bien entendu, qu'il suffise d'ouvrir les yeux et d'étendre les mains pour reconnaître l'endroit où un corps est placé. Nous sommes, au contraire, d'accord avec les empiristes pour penser que ce que voit un homme dont les yeux s'ouvrent pour la première fois est incapable de lui révéler des positions

dans l'espace, non plus qu'il ne lui révèle des grandeurs et des distances. Nous voulons dire seulement que, dans la détermination pour nos sens du lieu qu'occupe une étendue particulière, il entre un élément que l'expérience ne fournit pas, et sans lequel cette détermination ne pourrait se faire. En d'autres termes, nous n'éprouvons jamais une sensation sans la localiser dans l'espace, mais nous la localisons d'abord sans savoir où. Dans notre conscience transcendante, qui porte en soi l'univers tout entier sous forme de perceptions inaperçues et qui lui est adéquate, une sensation nouvelle prend d'elle-même et immédiatement sa place; dans notre conscience empirique elle n'en a aucune, jusqu'à ce que par des déplacements, des opérations de mesurage, des comparaisons, des raisonnements, nous ayons pu établir ses rapports de direction et de distance avec certains au moins des objets que nous nous représentons distinctement.

S'il en est ainsi, il faut que, dans ce que nous venons d'appeler la conscience transcendante, toutes les régions de l'espace soient présentées comme distinctes les unes des autres, et que, par conséquent, dans cette conscience transcendante, nous portions l'espace entier, non pas comme une multiplicité homogène et indéterminée à la manière de l'étendue géométrique, mais, au contraire, comme une multiplicité hétérogène, dont tous les éléments sont différenciés et pourtant coordonnés entre eux, de sorte qu'ils constituent, pris ensemble, une unité qui est à la fois celle de l'espace et celle de la conscience même. Chaque région de l'espace est donc présentée à notre conscience d'une manière permanente, avec un caractère particulier, un *signe local*, qui ne varie pas lorsque varie l'objet qui occupe le lieu considéré, ce qui nous permet de reconnaître de suite le lieu d'une sensation, alors que dans ce lieu nous n'avions jamais éprouvé cette même sensation, mais des sensations différentes [1]. Le signe local est donc, de même que les intuitions du droit et du gauche, etc., une détermination *a priori* que la conscience transcendante impose à la conscience empirique, et qui permet à celle-ci la localisation des sensations.

Toute partie de l'espace a nécessairement son signe local; mais c'est surtout dans le corps propre de chacun de nous que l'existence des signes locaux est manifeste. Il est clair que nous ne sommes pas nés avec une connaissance distincte de toutes les parties de notre corps. Cette connaissance, nous l'avons acquise par une exploration

1. Lotze, qui le premier a parlé du *signe local*, s'en fait une conception notablement différente de celle que nous exposons ici.

assez analogue à celle du géographe parcourant une région de la terre. C'est pourquoi, lorsqu'un petit enfant éprouve une démangeaison, par exemple, il porte d'instinct la main sur son corps pour trouver ce qui l'importune et s'en délivrer; mais il la porte au hasard, cherchant peut-être sur une jambe le siège d'une douleur qui est à une épaule. Quand il aura rencontré ce siège, ce dont il sera averti par une modification survenue à sa douleur, une association s'établira entre cette douleur et le sentiment de l'état musculaire correspondant au mouvement de son bras nécessaire pour aller trouver le point malade; de sorte qu'une autre fois, en pareille occurrence, il ne tâtonnera plus, et portera de suite la main là où il faut. Mais pour cela il ne sera pas nécessaire que la seconde sensation éprouvée soit identique à la première; l'enfant retrouvera très bien, par exemple, l'endroit où autrefois il a été démangé, et où maintenant il est piqué ou brûlé. C'est que cet endroit est noté dans sa conscience avec un caractère indépendant de toutes les sensations particulières qui peuvent s'y produire, c'est-à-dire avec un signe local. Il en est de même pour les parties de l'espace extérieures à nos corps. Quel que soit l'objet qui les occupe, nous les reconnaissons toujours, parce que chacune d'elles garde dans notre conscience son individualité, non pas pensée sans doute, non pas sentie non plus, puisqu'elle est indépendante de toutes les sensations, mais donnée dans une intuition du même genre que celle où nous est donné l'espace total.

IV

Il reste à savoir comment s'opère effectivement la localisation de nos sensations soit dans notre propre corps, soit dans l'espace. L'empirisme, à cet égard, est dans le vrai quant au principe; mais un principe est généralement susceptible d'applications multiples et souvent très différentes. Voyons donc ce que devront être les explications empiriques de la localisation. Il est bien entendu d'ailleurs qu'il ne s'agit ici que de cet empirisme doublé de nativisme, et relatif par conséquent, que nous nous sommes efforcé de montrer comme le seul qui soit admissible.

Le principe général que nous croyons avoir suffisammment établi, et auquel nous nous référons maintenant, c'est que, spontanément, toute sensation se localise à l'extrémité périphérique du nerf sensitif dont l'ébranlement en a été la cause. Ainsi, si nous sommes piqués ou brûlés sur une partie de notre corps, immédiatement, et sans éducation préalable, nous rapportons à cette partie la

sensation éprouvée. Mais alors il semble que toutes nos sensations doivent se localiser dans notre corps, et le reste du monde nous demeurer inconnu. Ce n'est pourtant pas ce qui a lieu. C'est que, lorsqu'à la partie du corps où vient aboutir un nerf sensitif se rencontre une autre partie qui prolonge ce nerf, et qui ne comporte point elle-même de filet nerveux, comme les poils ou les dents, c'est à l'extrémité de cette dernière partie pourtant insensible que se fait la localisation. « Si la barbe, dit Weber, est touchée légèrement sur un point, par exemple sur le côté de la joue, où croyons-nous sentir cette pression exercée sur les poils de notre peau? Ce n'est pas dans les parties sensibles auxquelles elle se propage à travers les cônes cornés et où elle agit sur nos nerfs, mais bien à quelque distance de notre peau... Si nous mettons un petit bâton de bois entre nos dents, et que nous le tâtions avec elles, nous croyons le sentir entre nos dents; c'est bien à la superficie des dents, où pourtant nous ne pouvons rien sentir, que nous pensons sentir la résistance qu'il nous oppose. Au contraire, nous n'avons pas la moindre sensation de la pression exercée à la surface intérieure de la racine de la dent dans l'alvéole où elle est cachée; c'est pourtant là que la pression propagée s'exerce effectivement sur la peau riche en nerfs qui entoure la racine dentaire, et c'est là seulement qu'elle agit sur les nerfs. » — Il y a plus : « ce n'est pas seulement à la surface des substances insensibles dont notre peau est recouverte que nous situons à tort l'endroit de la pression sentie, c'est aussi au bout d'un petit bâton que nous fixons entre le bout de nos doigts et un corps résistant, par exemple la surface d'une table »[1]. — « Dans ce cas, ajoute M. Taine, deux sensations se produisent à la fois, l'une qui nous semble située au bout de nos doigts, l'autre au bout du bâton. » Et si cette dernière n'est pas absolument prédominante et n'efface pas l'autre, c'est uniquement parce qu'il nous arrrive à tout instant de palper avec nos doigts sans l'intermédiaire d'un bâton; de sorte que « si, de naissance, comme le dit encore M. Taine, le bâton avait été soudé à l'une de nos mains, comme les longs poils sensitifs et explorateurs du chat sont soudés à ses joues et à ses lèvres, comme le bois du cerf est soudé à son front, comme la barbe et les dents sont soudés à notre peau, nous situerions nos heurts au bout du bâton, comme très probablement le chat situe ses attouchements au bout de sa moustache et le cerf au bout de ses cornes, comme très certainement nous situons nos contacts au bout de nos poils de barbe et de nos dents »[2]. Il en est des sensations visuelles comme

1. Nous empruntons ces citations à Taine, *De l'intelligence*, t. II, p. 133.
2. P. 134.

des sensations tactiles. Celles-ci ne se détachent de l'extrémité périphérique du nerf sensitif que d'une manière fort imparfaite, pour la raison que nous venons de dire, à savoir que nous avons l'habitude de rencontrer, quand nous touchons, les objets à l'extrémité de nos doigts. Les sensations visuelles se détachent toujours et entièrement, parce que nos rétines sont précisément dans le cas de ce doigt auquel M. Taine supposait un bâton soudé de naissance. Le bâton ici c'est le fluide interposé entre les corps et nous. C'est pourquoi nous voyons les couleurs projetées dans l'espace, non pas à des distances déterminées, fût-ce très imparfaitement, mais projetées à la manière dont nous projetons dans le passé nos souvenirs lorsque, les reconnaissant sans les localiser, nous disons : « J'ai vu cela *autrefois.* »

Cette projection dans l'espace, caractère inhérent à la sensation brute, n'est pas plus la localisation, ni même un commencement de localisation, que la sensation visuelle ou tactile de l'étendue n'est la mesure de l'étendue. Pour que la localisation s'opère, il faut que l'on reconnaisse les relations en direction et en distance de l'objet à localiser avec les objets voisins, ce qui est une opération connue. Les distances se mesurent avec des unités linéaires, les directions avec des angles. Nous avons dit à cet égard, dans l'article précédent, tout ce qui nous a paru utile à dire.

La représentation de l'espace étant purement visuelle chez les clairvoyants, c'est dans l'espace visuel que se fait la localisation; c'est-à-dire que, pour nous, localiser une impression sensible c'est *voir* des yeux du corps ou de ceux de l'imagination le lieu où se trouvent cette couleur, cette résistance qui sont hors de nous, cette douleur qui est en nous. Comment cela se fait-il? A l'égard des sensations visuelles la question est entièrement résolue par ce qui précède. Ces sensations, avons-nous dit, s'ordonnent d'elles-mêmes dans l'espace, et elles y prennent des situations relatives, que nous avons ensuite à déterminer par un mesurage d'angles et de distances. Quant aux autres sensations — nous ne parlons, bien entendu, que de celles qui prennent la forme extensive — comme la forme extensive qui peut entrer dans notre représentation est unique, non multiple, et que cette forme, chez nous clairvoyants, c'est la forme visuelle, ces sensations reçoivent des sensations visuelles la forme extensive propre à ces dernières. C'est ce qui fait qu'une étendue que nous voyons colorée nous paraît en même temps résistante, chaude ou froide, rugueuse ou polie, etc. : et c'est de là, par conséquent aussi, que nous vient l'idée de corps; car un corps n'est pas autre chose pour nous qu'une étendue visuellement

représentée, qui présente une certaine résistance, une certaine température, etc. Mais, ce point admis, il reste à savoir pourquoi c'est à telle étendue colorée, plutôt qu'à toute autre, que nous rattachons telle température ou telle résistance, puisqu'une étendue donnée possède une température ou une résistance déterminées.

Pour arriver à le comprendre il ne sera pas inutile de considérer séparément le corps propre et les corps extérieurs. Nous avons de notre corps propre deux représentations bien distinctes : l'une, visuelle, est celle qui se forme en nous lorsque nous regardons nos membres; l'autre, à la fois tactile et musculaire, est celle à laquelle donnent lieu les mouvements et les modifications de tout genre qui se produisent dans les diverses parties de notre corps. La première n'est en réalité qu'un cadre dans lequel nous aurons à faire entrer la seconde. La représentation visuelle de notre corps, en effet, ne nous le fait nullement connaitre comme nôtre. Posez la main sur une table à côté de la main d'une autre personne : la vue, réduite à elle seule, est incapable de vous dire laquelle de ces deux mains est la vôtre. Au contraire, la sensation tactile et musculaire, parce qu'elle est affective, tandis que la précédente est purement représentative, nous fait prendre conscience de nous-même comme sujet psychologique. Seulement, on ne peut pas dire qu'elle nous révèle notre corps, parce que, bien qu'elle ait une aptitude propre à prendre une forme extensive *sui generis*, forme que d'ailleurs elle prend chez les aveugles, elle ne réussit pas, chez les clairvoyants, à prendre cette forme, contrariée qu'elle est par l'aptitude du sujet à donner à ses représentations une forme supérieure d'étendue. Donc un clairvoyant n'arrive à prendre conscience de son corps, en tant que tel, qu'à la condition de faire entrer dans la représentation visuelle qu'il en a ses sensations tactiles et musculaires. La chose, du reste, se fait très simplement. Bien que nos yeux ne puissent, ainsi qu'il vient d'être dit, nous révéler directement notre main comme nôtre, ils arrivent très vite à la reconnaître parmi tous les objets qu'ils perçoivent, à cause de la corrélation existant entre les changements visuels et les changements musculo-tactiles qui se produisent lorsque la main se déplace; et lorsqu'ils l'ont reconnue, les sensations musculo-tactiles, qui ne demandent en quelque sorte qu'à prendre la forme d'étendue, s'agrègent à la représentation visuelle de la main et prennent la forme d'étendue que cette représentation leur impose. La notion complète de la main est alors constituée. A l'égard de toutes les parties les plus mobiles du corps, les jambes par exemple, les choses se passent de la même manière. Dans les parties peu mobiles, comme la poitrine et le dos, la localisation peut

se faire encore, mais cette fois l'intervention de la main est nécessaire. Si nous posons la main sur l'une de ces parties, nous voyons bien l'endroit où la main se pose. En même temps nous éprouvons une sensation due au changement d'état des nerfs afférents à la partie touchée. Dès lors le rattachement se fait comme précédemment. Enfin, s'il s'agit d'une partie du corps qu'on ne puisse ni mouvoir, ni toucher, comme le cerveau ou l'intestin, la localisation dans ce cas demeure toujours extrêmement vague, parfois même tout à fait impossible. Voilà pourquoi, connaissant si bien la superficie de notre corps, que nous voyons, nous en connaissons si mal, à moins d'être anatomistes, les parties internes, dont nous ne sommes informés que par des sensations musculo-tactiles.

Quant à la localisation de nos sensations de résistance, de température, de rugosité, etc., dans le monde extérieur, elle est aisée à comprendre après ce qui précède. Nous voyons une étendue colorée : nous y portons la main et nous éprouvons une résistance. Cette résistance est immédiatement rapportée à la partie de l'espace où notre main se trouve, et où, par conséquent, se fait le contact.

Si maintenant l'on demande pourquoi les résistances que nous éprouvons sont, dans certains cas, rapportées à notre propre corps, et, dans d'autres cas, à des corps étrangers, il est clair que cette différence tient à ce que, lorsque nous touchons notre propre corps, nous éprouvons deux sensations de contact, l'une dans la main qui touche, l'autre dans la partie qui est touchée, tandis que, lorsque nous touchons un corps étranger, nous n'en éprouvons qu'une seule. A l'égard de la vue, la distinction du corps propre et des corps étrangers se fait autrement. Toute la partie de l'espace dont les mouvements nous paraissent dépendre immédiatement de notre volonté est notre corps, le reste constitue le monde extérieur.

V

L'idée maîtresse de la théorie que nous venons d'exposer c'est que tout ce qui, dans les corps, a trait à l'espace, les positions, les distances, les grandeurs, nous est donné de prime abord comme un ensemble de choses existantes, mais que nous avons à prendre connaissance de tout par la sensation et par le raisonnement. Cette théorie ressemble beaucoup à l'opinion du sens commun, et pourtant elle en diffère sur un point essentiel. Le sens commun croit que le monde des corps est une réalité en soi. Pour nous le monde des corps est une réalité donnée dans la conscience transcendante de

chaque individu, et la prise de connaissance n'est pas autre chose que le passage qui s'opère, tantôt pour un objet, tantôt pour un autre, de la conscience transcendante à la conscience empirique. Les choses, du reste, ne peuvent pas se comprendre autrement. Si le monde extérieur était hors de notre conscience, il lui serait totalement étranger, et alors nous ne pourrions pas savoir si réellement il existe, ou plutôt nous n'aurions aucune raison de le supposer, attendu que la conscience ne nous fait jamais sortir de nous-mêmes, quoi qu'en ait dit Hamilton. Du reste, la conscience transcendante, en laquelle il réside, est aussi objective que possible par rapport à la conscience empirique, bien que celle-ci ne soit qu'une lumière momentanément projetée sur une partie du contenu de celle-là. Toutes les fois donc que nous percevons quelque chose, ce quelque chose nous le découvrons, puisque nous le portions en nous sans le savoir, et même il n'y a pas d'exagération à dire que nous le faisons passer en quelque manière de l'existence en soi à l'existence pour nous. Notre représentation actuelle ne le contient ni ne le crée Quant à faire du monde des corps un objet que la conscience n'aurait qu'à refléter, c'est, à notre avis du moins, une absurdité pure. Le nativisme est une vérité en ce sens qu'il faut reconnaître des lois rectrices de l'expérience, de sorte que le processus mental par lequel est construite la représentation admet des conditions *a priori* : mais le nativisme serait une erreur frisant l'extravagance s'il allait jusqu'à supprimer ce processus mental et cette construction, pour faire de l'expérience un simple décalque de quelque objet tout fait subsistant en dehors de nous.

Mais, à prendre ainsi les choses, nous allons rencontrer, ce semble, une difficulté embarrassante. Pour le réalisme totalement objectif du sens commun toutes les représentations doivent être parfaitement conformes à leurs objets, et si l'on admet la moindre inadéquation entre ce qui est et ce que nous percevons, c'est une fêlure à la théorie qui en rend la ruine inévitable. Or cette difficulté est la même pour nous, puisque pour nous, comme pour les partisans du réalisme objectif, — s'il en existe — la perception est la manifestation donnée à la conscience empirique d'une réalité subsistant en dehors d'elle. Ainsi, dans l'une comme dans l'autre doctrine, toutes les perceptions doivent être vraies; les perceptions fausses ne se comprennent pas. Or il existe des perceptions fausses, ou du moins des représentations ne correspondant pas à des objets réels. Ces représentations peuvent se ranger en quatre classes.

1° Les *sensations subjectives*. On appelle ainsi des impressions de nos sens qui se produisent spontanément et sans correspondance

avec aucun objet extérieur. Par exemple, les bourdonnements d'oreilles, les phosphènes, les picotements à la peau, le goût d'amertume dans certaines maladies, sont des sensations subjectives. Ce qui caractérise ces représentations c'est que, généralement, elles ne produisent pas en nous d'illusion quant à l'existence de leurs objets : celui qui éprouve un bourdonnement d'oreilles ne croit pas entendre un son de cloche. La raison de cette non-objectivation c'est qu'alors l'irritation d'un nerf ou d'un centre nerveux provoquent des images qui ne se rapportent à rien de connu, et qui, par là même, sont incapables de s'ériger en objets susceptibles de prendre place dans notre expérience. Mais, s'il en est ainsi, il est clair que les sensations subjectives sont à mettre hors de cause, puisque ce que nous avons à nous demander, c'est comment il se produit des représentations d'objets qui ne sont pas réels.

2° Les *rêves*. Il en est de même à l'égard des rêves. Quoi qu'en ait dit Descartes, dans le rêve nous n'avons pas l'illusion de percevoir. Tout se réduit alors à des séries d'images qui passent dans notre esprit et où notre moi est plus ou moins mêlé. Il y a certainement une différence profonde entre cet état, lorsqu'il est bien caractérisé, et l'état de veille lucide où nous affirmons positivement nous et les choses.

3° L'*erreur des sens*. Avec ce qu'on appelle l'erreur des sens commence, au contraire, l'illusion. L'erreur des sens tient à ce que, par suite d'une loi de la nature, l'ordre habituel de nos perceptions est modifié. Par exemple, un bâton qui dans l'air m'apparaît droit, si je le plonge obliquement et partiellement dans l'eau m'apparaîtra brisé. Il y a donc là deux représentations contradictoires, dont l'une certainement me trompe sur la nature de l'objet. Mais si l'autre est vraie, et si de plus je puis savoir avec certitude laquelle des deux est la vraie, l'illusion sera dissipée. Or, en fait, le bâton est droit, comme il m'apparaît dans l'air. Reste à savoir qui m'assure qu'il est droit en effet. On a coutume de dire que la vision du bâton hors de l'eau corrige celle du bâton dans l'eau. Mais pourquoi attribuerais-je une valeur absolue à la première représentation et une valeur nulle à la seconde? Le tact, ajoute-t-on, vient corroborer la première. Soit, mais si l'autorité de la seconde s'en trouve fortement infirmée, elle n'est pas détruite pour cela. Les anciens l'avaient bien compris. Tant que je m'en tiendrai à mes sensations je devrai juger, comme Arcesilas, qu'il y a une haute probabilité en faveur de l'idée du bâton droit, mais non pas une réelle certitude. Qu'est-ce donc qui me rend certain en définitive? C'est l'explication scientifique de la déviation de l'image à partir du point où le bâton entre dans l'eau.

Arcesilas, ne connaissant pas cette explication, concluait au probabilisme, et il avait raison; mais nous, qui la connaissons, nous avons le droit de revenir au dogmatisme.

4° L'*hallucination.* Dans les trois cas qui précèdent on voit comment l'erreur se produit et comment elle se dissipe. Il en est autrement à l'égard de l'hallucination, du moins quand elle est complète.

L'hallucination est la représentation, généralement vive et nette autant qu'une perception, d'un objet qui n'existe pas.

L'hallucination admet des degrés. Il y a d'abord le cas de l'hallucination d'un sens unique, la vue par exemple, lorsque le sujet est demeuré sain d'esprit. Alors il y a des doutes sur la réalité de l'objet. On veut toucher et les mains ne rencontrent rien. La réflexion confirme le doute, on est vite désabusé. Ce cas rentre dans celui des perceptions subjectives, avec cette seule différence que l'image n'y est plus indéterminée, mais au contraire déterminée. Il s'explique donc aisément par nos principes.

Mais il y a des hallucinations complètes, auxquelles participent tous les sens, dont les images se localisent dans l'espace aussi bien que celles de la perception, et qui produisent chez le sujet des illusions irrésistibles : celles-là sont les véritables hallucinations.

Comment naissent-elles ? Il ne s'agit plus ici d'un trouble passager et remédiable apporté par une cause accidentelle à l'exercice d'un sens. La vie mentale est atteinte dans ses profondeurs. Dès lors le sujet est dans un état anormal, mais cet état étant donné, l'image hallucinatoire est normale pour lui. M. Taine disait que *la perception est une hallucination vraie*; nous dirons, nous, en retournant sa phrase, que *l'hallucination est une vraie perception*; c'est-à-dire qu'elle a tous les caractères d'une perception, qu'elle en a la nature et par conséquent l'origine. Si donc la perception est, comme nous le croyons, l'actuation pour la conscience empirique du fond obscur de la conscience transcendante, la même chose est vraie de l'hallucination. L'homme sain d'esprit et de corps porte dans sa conscience transcendante un monde duquel il tire des représentations sensibles cohérentes entre elles et concordantes avec celles des autres hommes; un homme malade physiquement et mentalement porte en soi un monde, nous dirions volontiers est lui-même un monde, dont l'organisation trop imparfaite se trahit par des représentations incohérentes et inadaptées à celles de tous les autres sujets sensibles. Si donc la théorie que nous proposons explique la perception, elle explique aussi l'hallucination; et c'est un avantage qu'il y a lieu de signaler, car il n'est peut-être pas aisé de faire rentrer les explications de ces deux faits dans les cadres d'un même système.

VI

Une dernière réflexion pour en finir avec la perception des corps.

Dès l'origine de la spéculation un grand problème se posait devant l'esprit des philosophes de la Grèce, le problème de l'un et du multiple et la nécessité de les concilier. Héraclite est le premier qui ait aperçu nettement ce problème. Il voit que dans la nature rien n'est, tout devient; tout s'écoule comme l'eau d'un fleuve, il n'y a de stabilité nulle part; tout se transforme perpétuellement, et l'on ne peut dire ni quel lieu occupent les choses ni ce qu'elles sont. Cette constatation mélancoliquement faite, Héraclite prend son parti de la mobilité universelle, et, puisqu'il n'y a point d'absolu, il abandonne l'espoir de constituer la science, et renonce à la raison pour s'en tenir à la sensation. Mais on peut juger qu'il a la résignation trop facile. Si le changement dans les phénomènes est radical et absolu, il y a illusion à penser qu'à deux instants différents de la durée, nous sommes en présence d'un même phénomène qui s'est transformé. La vérité est, au contraire, que nous avons devant nous deux phénomènes différents, deux phénomènes qui n'ont duré que l'instant indivisible, c'est-à-dire qui n'ont pas duré, et qui, par là même, ne sont pas des phénomènes. Donc le changement ne saurait être radical et absolu. Dans ce qui change il y a quelque chose qui demeure. Dans le devenir il y a de la permanence, autrement le devenir lui-même s'évanouit au regard de la pensée.

Parménide, partant de la même constatation qu'Héraclite, et reconnaissant avec lui que le devenir n'est pas l'être, se croyant en même temps, comme Héraclite, obligé de choisir entre l'être et le devenir, affirme l'être et nie le devenir. Zénon, son disciple, reprend sa thèse par le côté négatif et démontre l'absurdité du devenir. Les arguments de Zénon, faux s'ils visent la notion du devenir en général, s'ils ont la prétention d'établir que tout devenir, de quelque façon qu'on l'entende, est impossible, sont bons contre le devenir absolu tel que l'avait compris Héraclite. Le tort de Parménide c'est de ne pas prendre garde que ce devenir qui n'est pas l'être, ce *non-être*, comme il l'appelle, n'est pourtant pas un pur néant; que si peu de réalité qu'il ait, il en a toujours quelqu'une, ne fût-ce que celle d'une apparence, et qu'ainsi dans le devenir même il y a de l'être. Donc, que l'on considère les choses de l'un ou de l'autre des deux points de vue opposés, la même conclusion s'impose : le changement implique la permanence, et la permanence le changement, ou plus

généralement : le multiple est un et l'un est multiple. Comment cela peut-il se comprendre?

Retrouver l'unité et la multiplicité à la fois, montrer qu'elles sont possibles ensemble, telle fut pendant longtemps la grande préoccupation des philosophes grecs. Déjà avant Héraclite et Parménide, Pythagore avait vu dans les nombres des lois auxquelles obéissent les choses de l'expérience. Or dans le nombre l'unité et la multiplicité coexistent, puisqu'il est une multiplicité d'unités. Démocrite s'empare de cette idée : à la suite d'ailleurs des Pythagoriciens eux-mêmes, il convertit les nombres en choses numérables, et crée les atomes, croyant réconcilier par là l'ionisme et l'éléatisme. Mais, en réalité, la conciliation ne se fait pas. Dans le système de Démocrite l'unité et la pluralité se rencontrent à part l'une de l'autre, simplement juxtaposées. L'atome est un et n'est pas multiple, le monde est multiple et n'est pas un. Démocrite ne fait donc qu'affirmer à la fois ce qu'Héraclite et Parménide avaient affirmé séparément. Mais deux thèses contraires ne sont pas conciliées parce qu'elles sont formulées par une bouche unique au lieu de l'être par deux bouches différentes.

Pour résoudre le problème, ce n'était pas un rapprochement qu'il fallait établir entre l'unité et la multiplicité, c'était une pénétration et une synthèse. Rien n'était fait tant qu'on n'avait pas montré que l'un et le multiple sont vrais l'un dans l'autre et l'un par l'autre. Les Mégariques le comprennent. Ils déclarent que l'être est à la fois un et multiple. Mais affirmer l'être comme un et multiple ne suffit pas, il faut encore donner un contenu positif à l'idée qu'on s'en fait. C'est à quoi ne réussissent pas les Mégariques parce que, trop imbus de l'esprit de l'éléatisme, ils cherchent l'être dans un progrès croissant d'abstractions qui ne fait que les en éloigner.

Platon ramène, à cet égard, la philosophie dans sa véritable voie. Comprenant à merveille, en vrai disciple de Socrate, que le fond des choses est essentiellement moral, il identifie l'être avec le bien, auquel il donne des aspects multiples, et, sur cette base, il construit un admirable système d'idéalisme, sans toutefois réussir à résoudre le problème. Car le problème consiste à rattacher le monde sensible à l'absolu, et ce rattachement ne peut s'opérer à moins qu'on explique ce qu'est et d'où vient ce principe d'imperfection et de limitation qui fait tomber dans le temps l'idée éternelle, dans l'espace l'idée pure purement intelligible, et qu'on appelle la *matière*. Or la nature et l'origine de la matière sont des questions insolubles dans le platonisme, parce que l'on ne peut faire naître la matière ni des idées ni de leur mélange, et qu'il est cependant impossible de

la considérer comme un absolu subsistant en soi comme l'être, dont elle est le contraire et la négation.

Aristote, sans perdre de vue le problème de l'un et du multiple, paraît s'en préoccuper moins exclusivement que Platon. Ses successeurs l'oublient de plus en plus. Les modernes ne s'y intéressent qu'en historiens : et pourtant c'est bien le problème philosophique par excellence, le problème fondamental auquel se ramènent tous les autres; car c'est le problème des rapports de la raison et de la sensation, de la science et de l'expérience, de l'âme et du corps, de l'infini et du fini, de l'absolu et du relatif, de Dieu et du monde.

Ce problème, du reste, depuis quelques années, reprend faveur parmi nous, et sous un autre nom est aujourd'hui entièrement d' « actualité ». Une école nouvelle s'est constituée en France qui, du moins dans la partie négative de sa doctrine, s'applique particulièrement à détruire l'idée de la nécessité et du caractère absolu des lois de la nature. Il n'y a pas de lois, il n'y a que des faits; il n'y a pas d'espèces, il y a que des individus. Ce que nous appelons les lois et les espèces ne sont pas autre chose que des généralisations, toujours arbitraires à quelque degré, et dont nous nous servons pour nommer l'innommable et penser l'impensable. Quant aux faits eux-mêmes et aux individus, leur réalité est toute subjective et ne répond qu'à une certaine attitude de notre esprit. De plus ils échappent à toute détermination rigoureuse. Tout ce que nous en pouvons dire n'est vrai que par approximation. La réalité absolue ne peut pas être *pensée*, elle peut seulement être *vécue*. Ainsi reparaît après vingt-quatre siècles, mais renouvelée et rajeunie, grâce à l'ensemble formidable d'idées et de connaissances scientifiques sur lesquelles elle s'appuie, la doctrine d'Héraclite. De leur côté, les tenants de l'intellectualisme et du déterminisme allèguent qu'il n'y a plus de raison là où il n'y a plus de nécessité, et veulent que tout ce qui existe soit intelligible, sans réussir à bien montrer comment un objet intelligible ou un complexus d'objets intelligibles peuvent occuper une situation déterminée dans le temps et dans l'espace. Les premiers s'en tiennent aux sensations et repoussent les concepts, les seconds admettent les concepts, mais ont bien de la peine à retrouver les sensations. La solution consisterait à découvrir une sensation qui fût un concept ou un concept qui fût une sensation; mais c'est une découverte qui paraît malaisée à faire. Dans tous les cas une chose est certaine, c'est que la pensée moderne en est aujourd'hui, malgré la différence des formules, juste au point où en était la pensée antique au temps d'Héraclite et de Parménide.

Cependant on peut se demander si le moment n'est pas venu où

le sphinx va être contraint de livrer à l'esprit humain le mot de son énigme. Il s'est produit en effet, dans le courant du siècle qui vient de finir, ce fait singulier qu'une école qui se pique de science beaucoup plus que de philosophie, et qui prétend ne traiter les questions qu'elle aborde que par les procédés rigoureux de la méthode expérimentale, l'école psycho-physique, a repris à son point de vue, sans bien s'en rendre compte d'ailleurs, l'insoluble problème, et travaille avec ardeur à nous en donner une solution qui ne pourra manquer d'avoir tous les caractères d'une vérité scientifiquement établie. Comment a pu s'opérer cette révolution trop peu remarquée et cependant considérable? C'est qu'il y a dans notre expérience quelque chose où se réalise, en quelque sorte sous nos yeux, l'incompréhensible synthèse de l'un et du multiple, à savoir le continu. Le continu en effet est une absolue unité, attendu qu'il n'a point de parties. En vain alléguera-t-on qu'il se divise : la vérité est qu'il ne se divise pas. Pareil au vase brisé, dont on peut rapprocher les morceaux, mais qu'il est impossible de reconstituer tel qu'il était en en effaçant les fêlures, il cesse d'être lui-même, et pour toujours, aussitôt qu'on l'a morcelé. Mais, si le continu est unité, il est multiplicité aussi, et même multiplicité pure; car du moment où nous avons introduit quelque division dans cet indivisible, et c'est une nécessité à laquelle nous n'échappons pas, nous le voyons se dissoudre en une poussière d'éléments infinitésimaux sans cohésion et par là même sans unité aucune. Enfin le continu est encore la synthèse de l'un et du multiple, attendu que nous sommes incapables de nous le représenter sans le diviser, et de le diviser sans donner à ses parties la forme d'unité qui en fait encore des continus, de sorte qu'en lui l'unité et la multiplicité sont comme fondues l'une dans l'autre. Le continu étant ainsi à la fois un et multiple, et d'un autre côté, se prêtant jusqu'à un certain point au moins à l'application de la méthode expérimentale, offre donc un terrain où se rencontrent naturellement la science et la métaphysique, et où il y a tout profit à faire descendre l'étude d'un problème dont jusqu'à présent la dialectique pure n'a pas réussi à venir à bout.

Toutefois, pour que l'emploi de la méthode expérimentale pût ici donner des résultats, il était nécessaire que ceux qui prétendaient l'appliquer fussent capables de se défendre de cet esprit d'empirisme étroit qui fait que, trop souvent, les hommes de science ne veulent voir dans le monde phénoménal que des faits bruts sans caractère intelligible, et dans les sensations par lesquelles ces faits nous sont révélés, que des impressions toutes passives où l'intelligence n'a aucune part. *A priori* rien n'autorise à confondre ainsi

expérience et empirisme. L'idéaliste a droit à l'usage de la méthode expérimentale tout autant que l'empiriste, tant qu'il n'est pas établi qu'objectivement et comme philosophie de la nature c'est l'empirisme qui est la vérité. Et si la vérité est au contraire, comme le prétendait Kant, que le monde phénoménal n'est objet d'expérience que précisément parce qu'il est soumis à des lois *a priori* qui sont les catégories de la pensée, l'hypothèse d'après laquelle les catégories n'existent pas, ou du moins il n'y a aucun compte à en tenir dans la recherche scientifique, fausse l'expérience même ou plutôt la détruit, en même temps qu'elle condamne la recherche scientifique à l'avortement. Que d'ailleurs dans une multitude de cas, et même le plus souvent, ce vice de la méthode ne comporte pas d'inconvénients, nous le voulons bien; mais dans le cas qui nous occupe il en comporte de fort graves. De quoi s'agit-il en effet? De comprendre comment la représentation de tel continu, l'espace par exemple, se constitue en nous; ou ce qui revient au même, de comprendre ce qu'est en soi la nature de ce continu. Or le continu, nous venons de le dire, est à la fois un et multiple. Si donc parce que l'unité est le point de vue de l'esprit et de la pensée pure, tandis que la multiplicité est celui de la sensation également pure et par conséquent toute brute, vous excluez de la nature de l'espace tout caractère d'unité pour n'y voir qu'une multiplicité infinie, vous posez le problème de la perception et de la nature de l'espace dans des termes qui le rendent insoluble.

La faute que nous signalons est celle dans laquelle sont tombés presque tous ceux qui jusqu'ici se sont occupés d'étudier expérimentalement la perception de l'espace. Chez les empiristes elle est manifeste; car l'idée maîtresse de la thèse empiriste c'est que nous percevons l'espace point par point, et que de tous ces points nous faisons ensuite, — on ne dit pas trop comment — la synthèse : ce qui signifie bien que l'espace est originairement et par essence une absolue multiplicité, et non pas une multiplicité pénétrée d'unité. Chez les nativistes c'est la même chose, puisque les nativistes composent l'espace total avec des étendues définies et indivisibles, de même que les empiristes composent les étendues avec des points indivisibles. A la faute qu'ils commettent en commun avec les empiristes les nativistes en ajoutent même une autre qui leur est propre; car, faisant d'étendues élémentaires, supposées unes et indivisibles, des objets de sensation, ils font, contre toute raison, passer l'unité du domaine de l'intelligence dans celui des sens. Les empiristes en usaient mieux avec la première et la mère de toutes les catégories en se contentant de la méconnaître.

Qu'est-ce donc que nous avons à faire si nous voulons trouver la solution du problème? Respecter la forme d'unité sans laquelle il n'y a point de continu, mais, en la respectant, ne pas oublier qu'elle n'est qu'une forme, c'est-à-dire une loi purement intelligible de la représentation, dont il serait vain de vouloir trouver dans la représentation même une exhibition sensible. Telle est effectivement la pensée qui a présidé aux recherches exposées et résumées dans le présent travail. Quand nous avons traité de la perception de l'étendue nous avons posé en principe que l'unité est pour l'étendue un caractère essentiel et constitutif, non un caractère dérivé, ce qui nous a conduit à rejeter l'empirisme; et ensuite qu'elle en est un caractère intelligible, non sensible, ce qui nous a conduit à rejeter le nativisme pour aboutir à la solution que l'on sait. Quand il s'est agi de reconnaître comment une étendue prend pour nous une situation déterminée dans l'espace, nous avons jugé que la localisation de nos sensations n'était possible qu'à la condition que l'espace nous fût présent tout entier dans son unité et son infinité, mais présent à titre de loi de la représentation, c'est-à-dire à titre de conception intellectuelle, non de représentation sensible. Et il ne nous a pas semblé que l'expérience bien consultée apportât autre chose que des confirmations à ces vues spéculatives.

Mais quelle solution naît de là pour le problème métaphysique fondamental dont nous parlions tout à l'heure?

Si l'on veut à ce problème appliquer la solution de l'école empirique il est clair qu'on revient purement et simplement à Héraclite; car l'empirisme n'est pas autre chose qu'une forme rajeunie de l'héraclitisme. Si l'on préfère la solution de l'école nativiste, on reproduit la doctrine de Pythagore et de Démocrite sans changement aucun. Dans un cas comme dans l'autre on n'avance pas. Mais il semble qu'il en soit autrement avec la solution que nous proposons. Quant à l'espace d'abord l'un et le multiple sont réconciliés; et par là sont levées les difficultés qu'opposait Zénon au mouvement dans l'espace, difficultés qu'on pouvait bien traiter de sophismes, mais que nulle dialectique ne pouvait résoudre tant qu'on demeurait attaché soit au point de vue d'Héraclite, soit à celui de Démocrite. A l'égard du temps c'est la même chose, car le problème de l'un et du multiple se présente identiquement le même pour le temps et pour l'espace. Avec la thèse héraclitéenne et empirique de la dissolution du temps en instants indivisibles qui se succèdent, et qui sont appelés à l'existence chacun à leur tour, jamais deux à la fois, les phénomènes s'évanouissent, parce qu'ils ne durent pas, l'instant indivisible dans lequel tient toute leur existence n'étant ni la durée,

ni une partie de la durée. Au contraire, du moment où la durée est reconnue à la fois une et multiple, la permanence s'y allie avec le changement; elle devient une réalité, et le phénomène dont le sort est lié au sien reprend l'être avec elle. En même temps le grand principe de la permanence de la force dans l'univers que compromettaient irrémédiablement les interprétations empiristes ou nativistes de la nature du temps et de l'espace, reprend un sens et redevient une vérité.

Ainsi le problème de l'un et du multiple, devenu le problème de la nature du continu, problème insoluble tant qu'on reste attaché au préjugé qui veut que l'expérience se suffise à elle-même et que le phénomène puisse se comprendre sans aucun recours aux idées, paraît se résoudre au contraire, et nous le répétons, se résoudre expérimentalement, du moment où l'on admet, au moins dans son principe, la grande doctrine de Platon, d'Aristote, de Kant, d'après laquelle le sensible ne se constitue qu'à la condition de recevoir la forme de l'intelligible, idée ou catégorie. Comment la nature et le rôle de la catégorie doivent-ils être compris? C'est une question sur laquelle on peut différer. Il est assez visible, par exemple, qu'à l'inverse de Kant, pour qui l'unité et la multiplicité ont même nature intelligible, nous faisons de l'unité seule une catégorie, et de la multiplicité une expression, non plus de l'esprit, mais au contraire de la matière. Quoi qu'il en soit, le principe subsiste, et c'est l'essentiel. La tâche que nous nous sommes proposée, ç'a été de poursuivre par la voie de l'expérience l'étude d'un grand problème qu'on n'avait guère jusqu'ici traitée que spéculativement. Notre solution vaut ce qu'elle vaut, mais la méthode est bonne, et nous croyons pouvoir la recommander à ceux qui viendront après nous. La perception des corps est une question d'un intérêt capital, parce que toute la métaphysique y est contenue.

CHARLES DUNAN.

L'IMAGINATION CRÉATRICE AFFECTIVE

J'ai essayé d'établir ici même l'existence d'une mémoire purement affective. Cette thèse a suscité d'abord des critiques, plus tard des études nouvelles sur le même sujet, dues à MM. Pillon, Mauxion, Paulhan, Urban, etc. Il me serait possible d'y revenir ayant recueilli depuis huit ans de nouvelles observations; mais je me propose actuellement une autre tâche : c'est de poursuivre dans cette voie, en établissant l'existence d'une forme d'imagination créatrice purement affective, c'est-à-dire qui n'a pour matière que des sentiments, émotions et passions.

L'invention, à tous ses degrés et sous toutes ses formes, puisant ses matériaux dans l'expérience, met en œuvre les données de tous les sens et, avec elles, les divers états de notre vie affective. Si, par leur nature, ces derniers sont exclus de certains modes d'invention (scientifique, mécanique, etc.), il est clair qu'ils ont leur place dans la plupart des créations esthétiques, religieuses, morales. Aussi la question que nous posons n'est pas de savoir si les états émotionnels sont des éléments de l'invention — ce qui est évident — mais s'il existe des formes d'invention dont ils sont le contenu essentiel, sinon exclusif.

Autrefois, nous nous sommes demandé : Existe-t-il une mémoire affective pure, c'est-à-dire distincte et indépendante des circonstances concomitantes de l'émotion, reproduisant l'émotion elle-même ?

Maintenant, nous nous demandons : *Existe-t-il une forme d'imagination créatrice qui, suivant des rapports nouveaux, rassemble et combine des états affectifs de diverse nature et rien qu'eux?*

Quoiqu'elle ne soit pas très commune, cette forme d'imagination existe et se manifeste de plusieurs manières dont une seule est complète; — elle sera le principal objet de cet article — les autres sont partielles ou atténuées.

I

La forme complète se rencontre dans la création musicale, non toujours, mais avec des restrictions qui vont être immédiatement indiquées. Il y a, en effet, une question préliminaire à éclaircir, sans quoi tout ce qui suit risquerait d'être bâti sur un terrain mouvant.

Parmi les définitions de la musique, il en est une qui, avec quelques variantes, revient constamment : « C'est l'art d'exprimer les sentiments et les passions par les sons ». Sur une trentaine de formules qu'un musicographe a recueillies, je trouve qu'elle figure pour les trois quarts. Or, c'est là justement le point en litige : La musique a-t-elle pour but principal d'exprimer des états de sentiment ? Deux opinions radicalement contraires sont ici en présence; l'une l'affirme, l'autre le nie.

La première thèse a été soutenue par des savants, des philosophes, des esthéticiens (Helmholtz, Kant, Herbart, Lotze, Vischer, etc.) et même par quelques musiciens comme J.-J. Rousseau. Elle a été développée avec une habileté supérieure et une remarquable puissance de dialectique par Hanslick, dans son livre très connu : *Vom musikalisch-Schönen*. Si l'on néglige les discussions épisodiques ou purement critiques, la partie positive de cet ouvrage peut se résumer ainsi : Le seul contenu de la musique est le son; elle n'a pas de matière dans le sens de sujet traité. « La musique ne parle que les sons »; elle ne renferme rien autre chose que des formes sonores en mouvement; elle est une arabesque qui s'anime par une autogénie continuelle; elle est semblable à un kaléidoscope. « On s'est habitué à considérer le sentiment évoqué par une œuvre musicale comme le sujet, l'idée, le fond même de cette œuvre et à ne voir dans les combinaisons sonores traitées avec art et intelligence que la simple forme, l'image, le revêtement matériel du sentiment. Mais c'est précisément la partie spécifique à la musique, faite de ces combinaisons si dédaignées qui constituent la création de l'artiste..., c'est là, dans les formes sonores et précises que réside le sens spirituel de la composition, non dans la vague expression d'ensemble d'un sentiment abstrait. La forme pure, par opposition au sentiment, est le vrai sujet, le vrai fond de la musique; elle est la musique elle-même. » Le travail créateur du musicien a son point de départ non dans l'intention de peindre musicalement telle passion; mais dans l'invention d'une mélodie, d'un motif qui naît dans son esprit par l'effet d'une puissance mystérieuse, inexplicable dans son germe. « C'est un

chant intérieur non un sentiment intérieur, qui pousse le musicien à composer. » Le thème ou motif est « le microcosme musical » dans lequel on ne peut séparer le fond de la forme. « Le thème principal est la tige, véritable substance et fond (sujet) de l'œuvre musicale. Tout dérive de lui ; il est l'axiome.... Le compositeur traite son thème principal à la manière d'un héros de roman, ne perdant jamais de vue que tout se rapporte à ce premier rôle et gravite dans son orbite. » Le thème seul révèle la trempe de l'esprit qui a élaboré l'œuvre entière. « Un motif de Mozart, de Beethoven a son individualité aussi certaine qu'un vers de Gœthe ou un jugement de Lessing... Les thèmes ont toute la sûreté d'une citation et l'évidence d'un tableau ; ils sont individuels, personnels, éternels. » La seule concession de Hanslick, c'est que « la musique ne peut pas exprimer le contenu des sentiments, mais seulement leur côté dynamique ». — Telle est la thèse négative sous sa forme la plus radicale : on ne me reprochera pas de l'avoir affaiblie.

La thèse contraire a été soutenue par plusieurs philosophes (Schelling, Hegel, surtout Schopenhauer) et par la plupart des musiciens. Tout d'abord, il est d'expérience vulgaire que certaines compositions musicales (non toutes) éveillent chez l'auditeur des états émotionnels variés, parfois intenses. Comment supposer que le créateur, uniquement absorbé dans la plastique des formes sonores, reste étranger à cette agitation intérieure, ne ressente rien ? C'est une hypothèse invraisemblable. D'ailleurs, sur ce point, les musiciens ont répondu : entre de nombreux témoignages je choisis au hasard. Gluck inventant le morceau de la colère d'Achille dans *Iphigénie en Aulide* — qui produisit au théâtre un effet prodigieux — se livrait dans la rue à de telles extravagances qu'il faillit être arrêté. Berlioz rayait du nombre des musiciens « ceux qui ne sentent pas, qui, maîtres de la théorie, composent une apparence de musique ». Chopin disait : « Je ne sais rien au monde de plus haïssable qu'une musique sans arrière-pensée », et Gounod déclarait avoir « la haine implacable de la formule, de l'enveloppe vide, et l'amour de la forme directement issue de l'émotion qui en est la substance et la raison ». On me dispensera d'entasser des exemples. D'une manière générale, on peut invoquer la sensibilité maladive de tant de musiciens célèbres, que leurs biographes nous ont décrite en minutieux détails ; et puis pourquoi des expressions comme la bonhomie de Haydn, la colère concentrée de Beethoven, la langueur de Schubert, l'inquiétude fébrile de Chopin, la tendresse de Mozart, etc. ? Je ne veux rien dire des contemporains. Ceux-ci seraient, pourtant, une bonne mine

à exploiter, la musique évoluant de plus en plus dans le sens d'une expression complète des dispositions intimes, les plus délicates et les plus fugitives. Il est presque honteux d'insister sur un point d'une telle évidence et je m'en serais abstenu si la thèse contraire ne s'était affirmée avec la hardiesse que l'on sait.

Cette opposition entre les deux théories est-elle irréductible? Nullement. Sans entrer dans les détails de ce débat, on peut remarquer que la thèse dont Hanslick s'est fait le champion le plus audacieux est rigoureusement applicable à une certaine classe de compositions musicales. Il suffit de rappeler la distinction qu'on a quelquefois établie entre la musique *vide* et la musique *pleine* : ce qui, en termes psychologiques, peut se traduire par musique extérieure et musique intérieure.

La première n'est qu'une architecture de sons, qui « n'a pas de matière au sens de sujet traité »; l'œuvre de création se résume en combinaisons sonores, modulations savantes, rythmes originaux, habileté dans le développement : tels sont la musique pittoresque, imitative, purement descriptive, les morceaux écrits pour la virtuosité pure; certaines sonates qui ne consistent guère qu'à faire, défaire et refaire une symétrie, bref tout ce qui est invention technique plutôt qu'expression de sentiments [1]. Ce mode de création, intéressant pour l'esthétique, est totalement étranger à notre sujet et en sera rigoureusement retranché.

La seconde traite les états intérieurs, non sous leur forme intellectuelle, comme idées ou comme images, mais de telle sorte qu'ils soient vivants dans la sphère du sentiment et revêtus de sa forme. Celle-ci seule est une manifestation de l'imagination créatrice affective et servira seule de base à l'étude qui suit.

II

Les dispositions affectives peuvent exister en nous sous plusieurs formes : 1° inconscientes ou subconscientes, c'est-à-dire à l'état d'enveloppement; elles se traduisent par des mouvements, des gestes et même quelquefois par la musique, comme plusieurs auteurs, principalement Wagner, l'ont soutenu avec raison; 2° consciente, c'est la forme ordinaire ; les états affectifs sont connus et s'imposent

1. Quoique la musique se prête mieux qu'aucun art au développement vide. c'est-à-dire sans contenu psychique, il convient de remarquer qu'elle n'en a pas le privilège exclusif : ainsi, en littérature, les poètes qui sacrifient tout à la perfection de la forme, comme les Parnassiens ou les orateurs élégants et abondants qui parlent pour ne rien dire.

à nous à titre de faits simplement constatés; 3° analytique, c'est-à-dire élaborée par la réflexion qui les déroule et les présente dans l'intégralité de leur développement : ainsi, dans la vie courante, se rappeler en détail ce qui a contribué à engendrer et à alimenter une passion; dans la création littéraire, chez les romanciers, auteurs dramatiques, poètes, les dispositions affectives prennent une forme extérieure, grâce à des descriptions verbales qui ont quelquefois un relief extrême; enfin, il y a la forme musicale, moins claire mais plus profonde, plus complexe et aussi variée que la précédente. Ce dernier procédé mieux que tout autre est l'instrument de l'invention affective pure.

Pour comprendre l'état d'âme qui est la cause et la marque propre de cette forme d'invention, pour pénétrer dans sa psychologie, considérons la création musicale sous sa double forme, dépendante et indépendante.

La musique dépendante est asservie à un texte, à des paroles. Le musicien s'en inspire bien ou mal, c'est-à-dire qu'il transforme des idées, des images, des mots — des représentations visuelles ou verbales — en états affectifs; et cette transformation doit s'extérioriser en une construction architectonique de formes sonores. Ainsi : mouvement récepteur du dehors au dedans, métamorphose de l'intellectuel en affectif, mouvement créateur du dedans au dehors. Maintenant, dans l'esprit du compositeur, supprimons par hypothèse tout ce qui se rapporte à l'appareil scénique, la vision des personnages et de leur milieu, il reste la succession des sentiments évoqués, le développement incessamment changeant ou modifié de la vie affective, le jeu ou le choc des passions humaines; bref, un édifice émotionnel ou plutôt un drame réduit à la seule matière affective. Prenons comme exemple le *Freischütz* que Weber a commenté lui-même. Abstraction faite de l'élément scénique et du pittoresque visuel, il reste l'expression musicale d'un sentiment romantique de la nature, de la solitude des bois, de la vie forestière, de l'action des puissances démoniaques, d'abord muette, puis traversée de frissons d'épouvante; et sur ces thèmes fondamentaux le dessin des passions ordinaires, la jalousie, la vengeance, l'amour timide, assuré ou brisé, l'attente, l'espoir, l'allégresse et le triomphe.

Dans la musique indépendante, purement instrumentale, affranchie de tout texte, de tout ordre extérieur et imposé, la trame affective se montre à nu, sans rien qui la masque, et le procédé de création que nous étudions se révèle en elle sous sa forme absolue. Ici, il n'y a plus rien à retrancher; elle est faite tout entière avec les vibrations des passions humaines, leurs contrastes, leurs sauts

brusques, leurs nuances infinies, leurs perpétuelles transformations. Que le lecteur veuille bien consulter quelques analyses ou commentaires faits par des maîtres, comme celle du grand *quatuor* de Beethoven par Wagner ou des neuf Symphonies par Berlioz, il comprendra que cette forme de création, unique de sa nature, capable d'exprimer ce qui est inaccessible à tout autre langage, justifie le mot de Wagner : « Là où les autres arts disent : cela signifie, la musique dit : cela est. »

Il est à peine besoin de remarquer que la matière affective qui est le fond d'un drame lyrique ou d'une œuvre symphonique (quand celle-ci n'est pas une simple construction sonore) : l'amour et la colère, la joie et la douleur, l'enthousiasme religieux ou l'héroïsme, tous les sentiments et émotions ne surgissent ni ne se succèdent au hasard, en désordre, comme dans le cerveau d'une hystérique ou d'un aliéné. Le travail créateur est aussi organisateur, il trouve et coordonne à la fois; et le travail critique qui ajoute, retranche, adapte, modifie, étant commun à tous les modes d'invention, existe ici comme ailleurs, mais n'a rien de spécifique.

Cette forme de la création affective étant ainsi fixée en général, nous la suivrons plus tard dans son développement et ses variétés. Pour le moment, essayons d'en déterminer plus complètement la nature, en passant de la matière à ses conditions d'existence, à l'individualité qui crée et organise. Comme toute autre, cette forme d'imagination résulte du groupement de qualités spéciales qui constituent, dans le cas actuel, le type musical. La psychologie individuelle est une science trop jeune et trop mal assurée pour nous le révéler dans son fond et pour le résoudre en tous ses éléments intégrants. Sensibilité extrême pour percevoir les sons musicaux, les distinguer, les situer exactement sur l'échelle qui monte du grave-extrême à l'aigu-extrême; mémoire sûre des sons, des intervalles, de la hauteur absolue (assez rare); facilité à reproduire mélodies et harmonies; compréhension intellectuelle des formes musicales; enfin, au-dessus de tout, aptitude à créer de nouvelles formes musicales : tels sont les caractères essentiels dont le dernier seul est propre à l'inventeur. Ajoutons, avec Stern[1], que des rapports divers de ces divers éléments, de la prépondérance des uns ou des autres résultent les nombreuses nuances ou variétés de ce type.

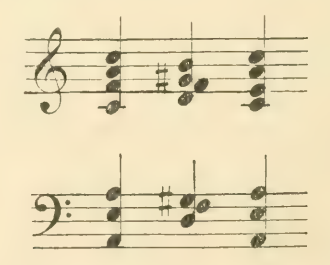
Pris en lui-même, il est à part, bien tranché et, pour la psycho-

1. Stern, *Ueber Psychologie der individuellen Differenzen*. Leipzig. Barth., p. 13. V. aussi Arréat, *Mémoire et Imagination*, ch. IV.

logie, son *proprium quid* consiste, selon nous, en sa nature foncièrement affective. Étudions de plus près ses conditions essentielles, mais uniquement d'après les cas francs et les vocations véritables.

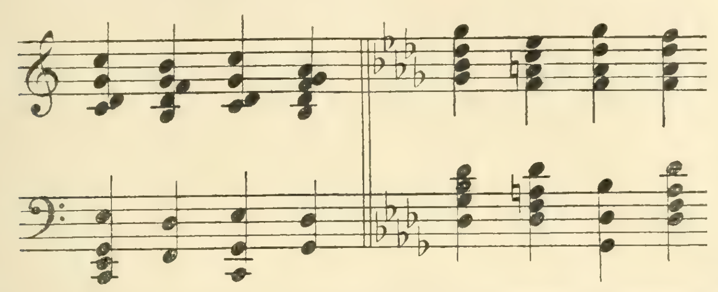
1° La première condition est l'aptitude innée à vivre dans le monde des sensations sonores. Wagner compare l'empire des sons à un océan immense s'étendant jusqu'à l'infini, sans limites précises, sans contours arrêtés et dont la loi propre est l'harmonie, c'est-à-dire la science abstraite des combinaisons des sons entre eux. « C'est la matière dont les innombrables nuances dans la hauteur, le timbre ou l'intensité sont l'expression adéquate et naturelle des innombrables nuances que peut revêtir l'émotion pure, *le sentiment en lui-même*, indépendamment de toutes les causes qui l'expliquent, de toutes les circonstances particulières qui le caractérisent. » Le musicien-né vit dans cette atmosphère, en est baigné, imbibé. Théoriquement, on devait le supposer; les biographies de grands compositeurs abondent en preuves de fait : pour Mozart tout prenait naturellement une forme mélodique et rythmée. En voyage surtout, son imagination s'enflammait par la vue du paysage, le mouvement de la voiture; il fredonnait pendant des heures des mélodies fugitives. De même pour Beethoven dans ses courses incessantes à travers la campagne. Pour éviter une énumération inutile, je me borne à transcrire une déclaration qu'un musicien m'a adressée spontanément :

« Je suis dans l'impossibilité de me représenter que dans un moment quelconque de mon existence, je n'entends pas de la musique. Elle est en principe dans tout ce que je vois, je sens, j'imagine.... Lorsque je suis particulièrement surecxité, le tic-tac d'une pendule produit des harmonies consécutives, par exemple :



les voitures qui passent dans la rue me font entendre des successions d'harmonies très variées, selon leur poids, leur construction, si bien que lorsque je subis le choc de modulations brusques sous l'influence des changements de bruit, j'arrive à chercher, à me représenter de quelle matière la voiture dominante doit être chargée, car je crois

qu'elle entre pour beaucoup dans l'harmonie que j'entends. Ces chocs peuvent correspondre par exemple aux différences suivantes qui me donnent une espèce d'ahurissement,



parce que, entre l'audition et l'analyse de la modulation brusque doit se trouver un temps très court d'audition inconsciente ou plutôt de modification inconsciente des sensations, comme entre une blessure faite et la douleur sentie.

« Quand je me promène au Jardin du Luxembourg, les bruits dominants du boulevard voisin se transforment en tons et c'est à travers des tons musicaux que je me représente l'allure et l'apparence réelle des individus et des objets, causes du bruit.

« Un fait assez curieux c'est que dans ce monde où tout peut m'apparaître en musique, il y a à côté de toute la musique que j'entends un fond inanalysable qui me paraît du bruit. Ce fond je ne l'ai vraiment senti disparaître qu'une seule fois : c'est lorsque M. Kœnig m'a fait entendre un accord de diapason. »

« .... Des gouttes d'eau tombées une à une d'un robinet sur une pierre peuvent varier à tel point qu'il me semble que, comme les gens qui disent qu'ils pourraient regarder indéfiniment la mer, je pourrais les écouter indéfiniment sans les trouver monotones. Elles éveillent non seulement l'audition de notes variées; mais, pendant la durée des notes, je perçois des ondulations minuscules que j'écoute avidement. C'est la sensation de l'infini que ces gouttes d'eau me donnent. »

2° La seconde condition est la tendance spontanée à tout traduire musicalement, à exprimer les événements extérieurs et intérieurs dans le langage des sons et (puisque nous avons éliminé la musique psychiquement vide) à tout transformer en dispositions affectives, en états *sentis* qui s'incarnent immédiatement et se développent en un vêtement sonore. Ainsi, la vision d'une ville à demi ruinée, ensevelie sous un ciel gris que le peintre exprimera par des formes et des couleurs, le poète par des mots, suscitera chez le musicien une disposition mélancolique qui lui est spéciale en ceci, qu'elle est le germe d'où sortira une création en sonorités.

Dans un ouvrage antérieur j'ai donné de nombreux exemples de

cette transformation naturelle, d'après les témoignages de Weber, Beethoven, Mendelssohn, Chopin, etc. Je rappellerai seulement le cas curieux de Schumann qui, dès l'âge de huit ans, esquissait des portraits musicaux en retraçant par diverses tournures de chant et de rythmes variés les nuances morales ou les allures physiques de ses camarades. Plus tard, il écrivait. « Je me sens affecté par tout ce qui se passe dans le monde : hommes, politique, littérature, et cela trouve un issue au dehors sous forme de musique; tout ce que l'époque me fournit de remarquable, il faut que je l'exprime musicalement[1]. »

Ainsi les états de conscience d'origine objective, la perception, les images et même les idées, dépouillés de leurs formes intellectuelles, entrent dans le monde sans forme de la vie affective pour en sortir transformés.

3° Une troisième condition est la prédominance des états désignés sous le nom générique de sentiments sur les états objectifs. La variété d'imagination qui nous occupe est, par définition, subjective. A l'encontre de l'imagination sensorielle qui a ses sources en dehors, l'imagination affective a sa source en dedans. Sa marque propre consiste en ceci : qu'elle est une transformation d'événements extérieurs en phénomènes émotionnels avec possibilité de les exprimer sous une forme qui leur convient. Sa qualité fondamentale est donc un certain *tempérament* propre à cette transposition.

Dans un précédent travail, j'avais été conduit, un peu au hasard et à la suite d'une enquête qui avait un autre but, à poser cette question : Entre l'imagination musicale *vraie* et l'imagination plastique n'existe-t-il pas un antagonisme naturel? — Le résultat des observations et réponses recueillies fut résumé comme il suit :

Ceux qui ont une grande culture musicale et — ce qui est bien plus important — le goût ou la passion de la musique n'ont généralement aucune représentation visuelle. Si elles surgissent, c'est en passant et par accident.

1. Pour les détails je renvoie à mon *Essai sur l'imagination créatrice*, IIIe partie, ch. II, p. 179-181. Il me serait facile de citer bien d'autres faits de ce genre; je me borne à un seul, emprunté à une biographie de Liszt. « Nul artiste n'a été plus spontanément et plus irrésistiblement musicien. Tout sentiment, toute impression de voyage ou d'art prend chez lui la forme musicale; tout ce qu'il voit, tout ce qu'il éprouve se transpose en sons. C'est ainsi que son amie (la princesse Wittgenstein) lui rapporta de ses explorations artistiques à Berlin une esquisse de la *Bataille des Huns* de Kaulbach et le voilà qui entreprend aussitôt de transcrire cette esquisse en une composition musicale. Il entend V. Hugo lire sa pièce : *Ce qu'on entend sur la montagne*, et les vers entendus deviennent un poème symphonique par un travail d'imagination analogue à celui par lequel il transposa pour piano la méditation du *Penseroso* de Michel-Ange. »

Ceux qui ont peu de culture musicale et surtout peu de goût pour la musique ont des représentations visuelles très nettes.

En d'autres termes, autant qu'il est permis d'employer en psychologie des formules générales et avec cette réserve qu'elles conviennent à la majorité, non à la totalité des cas, on peut dire : Durant le travail de l'imagination musicale, l'apparition d'images visuelles est l'exception; lorsque cette forme d'imagination est faible, elle est la règle [1].

Depuis, les communications assez nombreuses que j'ai reçues ont plutôt confirmé cet antagonisme qui me paraît d'ailleurs presque imposé par la nature de l'imagination affective, comprise au sens le plus large. Parmi ces observations dont quelques-unes sont longues, je choisis les plus courtes, les plus nettes et les plus intéressantes.

« Je suis, m'écrit A. Fouillée, de ceux qui, en entendant la musique, ne voient rien, absolument rien, à moins qu'il ne s'agisse de musique proprement pittoresque et descriptive. J'éprouve des émotions, je me représente des sentiments; je vis une vie sentimentale et tout intérieure, mais je n'ai aucune représentation visuelle....

« .... Quand j'entends de la musique, je n'ai guère que de l'imagination affective. Je suis ému de mille manières, je me représente des *sentiments*, rien autre chose. La musique n'est pour moi que de la psychologie sentie ou imaginée. Quant au monde extérieur, c'est seulement par grandes masses ou grandes lignes, comme dans un rêve très vague. Et je n'ai aucune mémoire des choses extérieures; j'oublie même ce qui m'est arrivé ou ne le distingue pas de ce qui est arrivé aux autres. Par exemple, pour mille choses, je ne sais pas si c'est Guyau qui les a vues ou si c'est moi; si c'est à lui que telle aventure est arrivée ou à moi. J'oublie même les visages.... Ma revanche est dans l'imagination des sentiments ou dans la combinaison des idées; là je me donne carrière et c'est tout un monde intérieur où je vis beaucoup plus que dans l'autre. »

M. F. Paulhan qui, aux aptitudes du psychologue, joint celles du musicien, a bien voulu, après une audition au Concert Lamoureux, me transmettre son observation.

« En m'examinant de mon mieux, voici ce que je trouve :

« D'abord l'émotion esthétique musicale, spécifique, c'est-à-dire une sorte de vie supérieure se substituant en nous à la nôtre, une excitation assez forte, sans forme précise et accompagnée de quelques phé-

1. Pour les détails, voir *Imagination créatrice* : *loc. cit.*, p. 181-184, et l'Appendice D, p. 291.

nomènes physiques.... Cet état me paraît correspondre assez bien à ce que Hanslick a dit sur le beau musical.

« A côté de cela, j'éprouve aussi des sentiments qui restent assez abstraits. Ils sont parfois si vagues ou si généraux que j'ai de la peine à les distinguer; mais ils me semblent être des abstraits idéalisés de mes sentiments dominants ou de ceux que j'aimerais à voir dominer. Parfois aussi je puis sentir particulièrement excité tel ou tel sentiment spécial et concret qui tient momentanément ou d'une manière durable une place assez considérable dans ma vie actuelle : des images plus ou moins nettes peuvent être évoquées consécutivement, mais leur rôle me paraît en général peu important.

« Un autre état est provoqué par des morceaux que j'ai mal écoutés, étant un peu fatigué pour les suivre ou les connaissant moins. Ici, l'émotion spécifique s'affaiblit; la vie non seulement humaine, mais personnelle domine. Je me laisse aller à des préoccupations actuelles; puis par moments il me revient des souvenirs d'autrefois accompagnés d'impressions assez vives et d'*images visuelles* qui me reportent à un temps passé...[1]. »

Toutefois, je dois à la sincérité scientifique d'avouer qu'une communication d'un homme aussi compétent que M. Combarieu m'est peu favorable. Il m'écrit :

« A cette question : Quand vous entendez de la musique *symphonique* avez-vous des impressions visuelles? je n'hésite pas à répondre : oui, presque toujours :

1° Dès les premières mesures d'une symphonie, selon que ce sont les

1. Sans l'affirmer, j'incline à croire que tel était le cas de R. Wagner qui, pourtant, d'après les critiques, était avant tout un dramaturge, et comme tel, contraint de *voir*. Mais lorsque le symphoniste domine en lui, il paraît rentrer dans la règle ordinaire, c'est-à-dire éliminer l'élément visuel. C'est ainsi que j'interprète le passage suivant de son Essai sur Beethoven dont je souligne les passages significatifs :

« Sous l'action de la musique, *notre vue perd sa puissance au point que nous cessons de voir, les yeux ouverts.* Cette expérience on l'a faite dans toute salle de concert pendant l'audition d'un morceau de musique véritablement prenant. C'est alors le spectacle le plus étrange et le plus laid qu'on puisse imaginer. Si nous pouvions le voir dans toute son intensité, notre attention serait complètement détournée de la musique et nous nous mettrions à rire en considérant les mouvements mécaniques des musiciens et l'agitation de l'appareil auxiliaire d'une représentation orchestrale, sans parler de l'aspect trivial du public. Mais ce spectacle qui occupe uniquement celui qui reste insensible à la musique, ne trouble nullement celui qu'elle enchaîne : c'est la démonstration nette que nous ne le percevons plus avec la conscience et que nous tombons, les yeux ouverts, dans un état analogue à la lucidité somnambulique. En fait, c'est dans cet état seulement que nous arrivons à être possédés par le monde du musicien. De ce monde, qui ne se décrit avec rien, le musicien, par la disposition des sons, jette en quelque sorte le filet sur nous ou bien encore il arrose notre faculté perceptive avec les gouttes merveilleuses de ses accords, l'enivre et *la rend sans force pour toute autre perception que celle de notre monde intime.* »

instruments ténors, les instruments moyens ou les basses qui débutent — les cuivres, les bois ou les cordes et selon l'intensité des timbres — l'orchestre me donne l'impression d'une lumière vive ou faible. En un mot, il me paraît plus ou moins *éclairé*. Cette lumière, je l'associe involontairement à une heure de la journée ou de la nuit ou à un paysage plus ou moins net (paysage qui m'est déjà familier). Mais elle est bien plus diverse que la lumière réelle; je la vois tour à tour blanc d'argent, jaune d'or éblouissant, violette, grise crépusculaire.

« 2° Le rythme (au sens restreint et vulgaire du mot) éveille presque toujours en moi l'idée d'une troupe en marche. S'il est franc, prolongé, rapide, je vois des cavaliers; ils suivent une route unie et facile. Ce qui me frappe *ce n'est pas la simultanéité et la régularité de leurs mouvements*; c'est leur attitude martiale, leur panache, leurs uniformes et surtout la beauté des chevaux.

« 3° Une mélodie me fait ordinairement *voir* une personne dont le visage et le geste, le regard, la bouche, le teint (non la voix) expriment le sentiment que je crois trouver dans la symphonie. D'autres fois, autant il y a de parties mélodiques, autant je crois voir de personnes qui causent entre elles : dans un *trio*, un *quatuor*, un *quintette*, ce cas est le plus fréquent....

« 4° La combinaison et l'enchevêtrement des mélodies me fait voir souvent une construction ou une superposition matérielle : c'est tantôt un palais à plusieurs étages, tantôt un arbre aux branches inégales sur lesquelles grimpent des plantes mêlées, croisées en tout sens.

« 5° Mes images visuelles sont nettes et abondantes, mais elles sont rarement unifiées ou suivies. Elles se renouvellent incessamment avec une grande incohérence. Je remarque même ceci : plus la symphonie me plaît musicalement, plus l'afflux des sensations visuelles est incohérent....

« Je suis très éloigné de vouloir appuyer sur ces faits une théorie quelconque. Je trouve même, en y réfléchissant, qu'ils sont plutôt en désaccord avec mon opinion sur la nature de l'art musical. Je ne puis oublier que j'ai connu la musique symphonique assez tard; que les premières impressions qu'elle a faites sur moi étaient de beaucoup postérieures à d'autres plus simples et d'ordre matériel et qu'il s'établit entre elles d'inévitables associations. »

Je renonce à donner ma propre observation, craigant d'être taxé de parti pris : personnellement, je ne vois rien. Mais la question posée est si complexe qu'elle exige encore quelques remarques complémentaires.

Cette confiscation pleine et entière de la conscience au profit de la vie affective, cette disposition générale qui exclut l'apparition des images plastiques, est soumise à des fluctuations qui les laissent

apparaître par moments. Cette alternance semble dépendre du déplacement ou du relâchement de l'attention dont la cause est le plus souvent physique (fatigue, épuisement) : tels le cas de Paulhan transcrit plus haut; celui de Macdougal (*Psychol. Review*, septembre 1898, p. 463 et suiv.) qui déclare que la musique n'éveille que très rarement chez lui des représentations visuelles; « encore sont-elles de formes simples, fragmentaires, sans lien entre elles, visibles pendant un court moment et aussitôt évanouies. Or, étant entré au concert *en état de fatigue et de surmenage*, il ne voit rien pendant le premier morceau, les visions commencent pendant le second et accompagnent « avec profusion » l'audition du troisième. — Le musicien dont on a lu plus haut l'observation typique, la termine en ces termes :

« Quant aux sensations visuelles éprouvées pendant l'audition de la musique, les plus remarquables que j'aie eues, c'est en écoutant de *mauvais orchestres jouer de la mauvaise musique*; car je vois apparaître des physionomies, des silhouettes d'individus plus ou moins grotesques, des manœuvres d'allure excentrique; une réunion du déchet de la rue, mal habillés, sales, déformés, grimaçants, vieillis, ridés, de démarche grossière. Mais ce qu'il y a de plus curieux dans ces représentations, c'est que pendant l'exécution d'une phrase, d'un thème, le visage d'un de ces individus peut se modeler ou plutôt se caricaturer de telle façon que les grimaces du visage et les grimaces de la phrase, de chaque son de la phrase, de chaque ondulation du son (le bruit que j'entends toujours à côté du son y compris) sont perçues en même temps.... Je crois qu'à travers cette défiguration de la musique, j'arrive à me représenter avec une netteté qui me donne un certain effroi des défigurations du visage que je n'ai jamais vues.

« Du reste, je me rappelle un soir où Rubinstein jouait bien mal, m'être levé irrésistiblement parce que je voulais m'en aller au milieu du morceau.... Voici ce qui s'était passé : Pendant qu'il jouait sa kyrielle des notes fausses, j'entendais d'une façon aussi intense que ces notes fausses les notes justes qu'il aurait dû jouer. A mesure qu'il défigurait les harmonies, je leur rendais leur intégralité avec plus d'acuité; je souffrais de plus en plus et la lutte qui se déroulait entre les notes fausses et les notes justes s'étendait à la personne qui jouait et à celles qui écoutaient : si bien qu'en moi, l'œuvre intégrale voulait tuer l'œuvre défigurée [1]. »

1. Après avoir rappelé qu'il ne s'agit ici que de la musique pure (symphonique, non scénique), je préviens quelques objections : 1° Les considérations précédentes ne s'appliquent pas à ceux qui, en composant ou en écoutant, agissent en purs techniciens. Ceci est un travail intellectuel ou professionnel qui est étranger à l'imagination affective. 2° On a remarqué que parfois les peintres ont une certaine aptitude musicale (chez les musiciens, l'inverse est beaucoup plus rare). Ceci est encore étranger à notre sujet, puisque mon seul

J'ai insisté — trop peut-être au gré du lecteur — sur ce fait d'antagonisme, parce qu'il me semble mettre en évidence le caractère d'intériorité sans mélange qui est propre à l'imagination créatrice affective et la distingue de toute autre forme d'invention. En résumé, elle consiste essentiellement en une succession ou simultanéité d'états purement subjectifs. Sa condition fondamentale est la disposition à être ému non seulement par les événements actuels, mais par les souvenirs de sentiments, c'est-à-dire par la mémoire affective, et à bâtir avec ces matériaux, comme l'imagination à base sensorielle construit avec des formes et des couleurs.

III

Jusqu'ici nous n'avons considéré que les caractères essentiels et généraux de l'imagination affective. Il faut maintenant la suivre dans les principales phases de son développement, voir comment un germe d'abord informe, en grandissant, se spécifie et s'organise en des créations d'une extrême complexité.

J'ai montré ailleurs par de nombreux exemples que certaines inventions, principalement dans les sciences et les arts mécaniques, ne peuvent apparaître que dans un ordre régulier, par stratification et additions successives; qu'il a dû exister d'innombrables inventions qu'on pourrait appeler des romans d'un genre spécial, mais qui n'ont laissé aucune trace, n'étant pas nées viables; que d'autres sont connues à titre de curiosités ou simplement parce qu'elles ont frayé la voie : en un mot, pour que certaines inventions réussissent, il est nécessaire que d'autres les aient précédées. Ceci s'applique surtout aux formes d'imagination créatrice qui dépendent étroitement de conditions matérielles. Or, la matière de l'imagination affective consistant non en représentations découpées dans l'espace mais en états de conscience vagues qui se meuvent dans le temps, a besoin, pour s'extérioriser et prendre corps, d'une technique précise et compliquée. Aussi, de ce point de vue, l'histoire de la musique est le tableau d'une évolution longtemps lente et pénible, puis d'efforts perpétuels pour trouver des *moyens matériels* qui permettent une expression de plus en plus complète des sentiments humains, sous toutes leurs formes, dans toutes leurs variétés et leurs innombrables

but est d'établir que l'imagination affective et l'imagination plastique ne peuvent pas *coexister*; que, par nature, ces deux manifestations psychiques s'excluent l'une l'autre dans le même moment. Remarquons aussi que l'aptitude musicale est trop fréquente chez les aveugles pour qu'on puisse l'attribuer au seul hasard. (Arréat, *ouv. cité*, 60.)

nuances. Les voix, surtout les instruments, sont pour le musicien ce que les matériaux de construction sont pour l'architecte [1].

L'invention des instruments primitifs (simple imitation de la voix humaine ou des bruits de la nature) fut un premier pas vers l'extension et la multiplicité des moyens d'expression. Or, cette forme de l'invention qui — l'histoire le montra — s'est manifestée lentement et plutôt par poussées brusques et intermittentes, dépendait elle-même de l'invention et de l'habileté mécaniques.

Autre condition de progrès : la musique ne peut se développer que dans le temps; mais par l'harmonie et la polyphonie, elle a réalisé une simultanéité de successions qui lui donne un plus large champ et qui est comme un succédané de l'espace. Or, on sait que cette construction à base scientifique, commencée au moyen âge, a demandé des siècles d'élaboration et dure encore.

En résumé, le développement de l'art musical — l'expression la plus complète de l'imagination affective — a été subordonnée à deux conditions principales : l'invention mécanique et l'invention scientifique qui sont à marche progressive. Il n'y a pas d'art qui, pour atteindre à une organisation supérieure, suppose une technique plus exigeante : sous ce rapport qu'on la compare à la poésie; et ceci répond indirectement à une question qu'on pourrait se poser : Pourquoi, en étudiant l'imagination créatrice, les psychologues ont-ils toujours ignoré la forme affective? Parce que, en conséquence des raisons indiquées, sans parler d'autres secondaires, sa seule manifestation pure et complète est restée, pendant des siècles, à l'état d'enveloppement ou trop ténue, trop faible, pour révéler sa vraie nature et être étudiée comme une forme distincte d'invention.

Ce n'est pas ici le lieu de résumer l'histoire de l'art qui a permis le développement intégral de l'imagination affective. Je renvoie aux ouvrages spéciaux, en notant seulement quelques points qui nous intéressent.

J'écarte, comme étrangère à notre sujet, toute discussion sur la genèse de la musique. (Est-elle issue du langage émotionnel? Est-elle une langue à part? Théories de Spencer, de ses partisans et de ses contradicteurs.) En fait à l'origine, il n'y a que ce qui est don de la nature : émission de sons; cris avec des modulations

1. Il n'est pas indifférent pour celui-ci de ne pouvoir user que de bois (comme dans certains pays du Nord) ou d'avoir un choix abondant de matériaux (pierres, marbres, fer, etc.). — Comparer aussi le développement très tardif de l'art musical au précoce et brillant essor de l'architecture : celle-ci avait pour point d'appui et pour stimulant l'utilité.

diverses; expression réflexe, instinctive, immédiate, directe des états émotionnels les plus simples. A ce moment les matériaux de la future création affective, matière et forme, contenant et contenu, sont à l'état embryonnaire. C'est la période d'éruption des tendances et passions dont la forme brute doit être élaborée et transmuée par l'art.

Historiquement, la musique à son début n'a pas été isolée et indépendante ; elle est intimement liée à la poésie et à la danse et dans cette trinité, la danse primitive — la danse-pantomime — tient le premier rang, est « l'expression la plus immédiate, la plus complète, la plus puissante du sentiment esthétique ».

Ici, il convient de nous arrêter un peu, car nous sommes en face d'une *forme éteinte* de la création affective. Évidemment, cet art est depuis longtemps en état de régression ; mais à l'époque lointaine de son apogée, non dans ses survivances actuelles, il est presque en entier une création de la vie émotionnelle [1]. La danse primitive est guerrière, religieuse, érotique; elle exprime symboliquement un traité de paix, une rencontre d'amis, une chasse heureuse, le commencement ou la fin des moissons, en un mot les principaux événements de la vie sociale.

Elle traduit donc des émotions. En elles est sa source et sa matière ; elle les exprime par des successions et des simultanéités de mouvements, coordonnés et organisés en une petite action scénique : ce qui a fait dire justement à Grosse que c'est « l'art créateur du mouvement » et que la danse exprime dans l'espace ce que la musique exprime dans le temps. En effet, pour l'analyse psychologique, cette création, d'un bout jusqu'à l'autre, de l'intérieur à l'extérieur, est faite d'éléments moteurs. Elle jaillit des tendances impulsives, des émotions expansives, — mouvements du dedans — ; elle se continue par les mouvements du dehors qui en sont l'objectivation et l'épanouissement. Une seule condition régit rigoureusement leurs combinaisons et agencements : c'est le *rythme*, régulateur suprême, observé par les primitifs avec une exactitude parfaite. On a soutenu que le plaisir que le rythme nous procure a une raison organique profonde (Darwin). « Une grande partie de nos mouvements, principalement ceux de la locomotion, sont rythmiques. En outre, toute excitation un peu forte du sentiment tend à se convertir en mouvements rythmiques, comme l'a fait observer Spencer. Gurney ajoute que l'excitation sentimentale est rythmique en elle-même. Le rythme du mouve-

1. Il faut déduire les danses gymnastiques et les danses imitatives (de la démarche de l'homme et des animaux) où les primitifs excellent. V. Grosse, *Die Anfänge der Kunst*. VIII.

ment de la danse ne serait donc que celui des mouvements de la locomotion, augmenté, rendu plus énergique par l'excitation des sentiments[1]. » Quoi qu'il en soit de cette thèse, la danse, manifestation la plus élémentaire, la plus simple de la création affective, doit prendre place immédiatement au-dessus des formes supérieures du jeu chez les animaux.

Après cette commémoration d'une forme éteinte, revenons à la musique qui a eu une destinée contraire.

Les caractères de la musique primitive ont été maintes fois énumérés : elle est surtout vocale; comprend très peu de notes, trois ou quatre au plus; le rythme est très important et rigoureusement réglé; les instruments sont rares et servent avant tout à marquer la mesure (tambour et autres instruments à percussion). Le développement musical est souvent inégal pour des races et des individus de même culture. De tout temps, en effet, quelques-uns seuls ont pu créer. Actuellement encore des paysans incultes inventent parfois de charmantes mélodies et les chants populaires, fort recherchés par les compositeurs contemporains, sont l'œuvre anonyme de gens bien doués. Mais le don naturel n'est pas assez, il lui faut le moyen de s'exprimer. A la vérité, un très pauvre matériel musical suffit le plus souvent au primitif pour traduire ses sentiments. C'est l'équivalent de la langue parlée, faite de termes peu nombreux, juxtaposés plutôt que liés, qui indiquent la pensée plus qu'ils ne l'analysent, sans précision et sans nuances. Cela équivaut encore pour la littérature aux mythes enfantins; pour la création plastique, aux dessins et sculptures des cannibales. Dans le cas particulier de la musique, par l'effet d'une réciprocité d'action bien connue, la débilité mentale empêche l'invention matérielle et technique; l'insuffisance matérielle et technique empêche l'essor de l'imagination affective.

Passons d'un bond de l'enfance à l'âge adulte, à la période moderne où elle va trouver sa voie et ses procédés complets d'expression.

D'une part, le développement intellectuel a entraîné par contrecoup le développement émotionnel qui est sous sa dépendance; car la source des idées est bien plus abondante que celle des sentiments, d'où son rôle dominateur : l'une est partout, dans l'homme et dans la nature; l'autre est confinée en l'homme. Sous l'influence des causes multiples qu'on nomme la civilisation, les émotions primitives se sont différenciées suivant la nature de leurs divers objets : elles s'affinent

1. Grosse, *ouv. cité*, ch. VIII.

en nuances, elles se transforment et par deux procédés contraires tantôt se subtilisent à l'infini, tantôt s'agrègent en formes complexes. Dès lors l'imagination affective possède sa matière.

D'autre part, il y a le développement de la technique. La musique, a-t-on dit, est le seul art qui n'imite pas la nature. « C'est une création humaine, une chose *devenue* » (Hanslick). Il lui a fallu d'abord constituer sa langue : elle a pour base la gamme, qui n'est pas donnée naturellement, mais résulte d'un choix, puisque dans une suite indéterminée d'intervalles, les uns ont été préférés, les autres exclus [1]. La langue créée, plus tard émancipée, a été pendant quelque temps un simple métier à contextures harmoniques, à raffinements et à curiosités techniques; mais elle était devenue un instrument assez souple, pour servir à la grande invention qui a suivi.

Ces conditions étant remplies, les unes intérieures, psychologiques; les autres, extérieures, techniques, le problème à résoudre pour l'imagination affective était le suivant : *Donner à ce qui, par nature, est vague et fuyant une précision et une stabilité relatives.*

Un fait positif (quoiqu'on l'ait quelquefois contesté), c'est que l'expression d'un sentiment déterminé est hors du pouvoir de la musique; parce qu'un sentiment n'est déterminé que par un état intellectuel qui lui est joint. Hanslick dont la psychologie est, sur ce point, irréprochable, dit avec raison : « L'amour ne se conçoit pas sans l'*idée* d'une personne, de son bonheur, de sa possession; l'espérance est un sentiment inséparable de l'*idée* d'un futur plus heureux que le présent, etc. En un mot, tout sentiment précis dépend d'*idées* concrètes qui restent inaccessibles à l'art musical. Celui-ci ne peut exprimer le contenu des sentiments mais seulement leur côté dynamique, c'est-à-dire des variations de force et de mouvement (accroissement, diminution, vitesse, lenteur). »

Malgré tout, il y a des musiciens qui n'ont pas craint de soutenir la thèse contraire; quelques-uns même sont entrés résolument dans l'extravagance. Les plus raisonnables soutiennent que chaque sentiment aurait son ton approprié. J'en trouve un qui, aux trente gammes majeures et mineures, assigne « une teinte particulière », une nuance particulière d'émotion [2]. Même en admettant tout

1. On sait que les Orientaux ont procédé autrement que nous et notamment qu'ils emploient des quarts de ton.

2. Ainsi *sol* mineur est très sombre; *si* mineur, sauvage; *la* mineur, naïf et rustique; *fa* mineur, morose; *la* ♭ mineur, lugubre, angoissé; *sol* majeur, champêtre, etc. Schubert, qui sur ce point a eu toutes les audaces, voyait en *mi* mineur une jeune fille à robe blanche; en *ré* mineur, spleen et vapeurs; en *si* ♭ mineur, idée de suicide, etc. Le *mi* ♭ majeur qui, pour Grétry, « indique une

cela et plus encore, il reste incontestable que la musique seule ne peut exprimer l'individuel. J'ajouterai, pour être franc, que ces deux termes « général », « individuel », quoiqu'on les ait souvent employés, me paraissent ici inacceptables et dénués de sens. Ils appartiennent à la psychologie intellectuelle et ne peuvent être transposés dans la psychologie des sentiments en gardant leur acception précise. La musique comme langue de l'affectif pur « est l'expression immédiate et adéquate de l'émotion que la poésie, elle, ne transmet pas directement dans l'âme de l'auditeur, mais ne peut que *suggérer* à l'aide des mots » (Wagner). Le seul fait si souvent remarqué qu'elle exprime quelquefois ce qu'aucune phrase parlée ne saurait dire, montre qu'ici nous sommes dans un autre monde où règne l'intensif, non l'extensif (le général et le particulier). Ceci a son importance pour ce qui va suivre

En effet, l'imagination affective, en pleine possession de ses moyens d'expression, ici comme ailleurs, *crée des personnages et développe des caractères*; mais elle ne peut procéder à la manière de l'auteur dramatique, du romancier, du poète, du sculpteur, du peintre, précisément parce que le monde des sons est en dehors de l'individuel au sens strict. Elle tourne la difficulté : elle crée, groupe et fait agir des êtres sonores — les voix et surtout les instruments — inégaux en importance, placés sur des plans différents, mais qui chacun a sa vie et exprime un état d'âme. Ce mode de création a deux formes : l'une dépendante, l'autre libre.

1° La forme indépendante est adaptée à une œuvre dramatique où, le plus souvent, personnages et caractères sont à peine esquissés. Au musicien incombe la tâche de les faire vivre. On sait que pendant longtemps, il n'en eut aucun souci; les vers étant un simple prétexte à une architecture de sons et à la virtuosité. Il était admis qu'à une musique donnée ou pouvait adapter deux textes contraires. C'est l'époque des « athées de l'expression », suivant le mot de Berlioz : elle est totalement hors de notre sujet. — Puis, en vertu du principe opposé (un peu exagéré) « qu'une idée ne se traduit pas par des sons ni une émotion par des mots », l'accord se fait entre les deux éléments et le vrai musicien dramatique est celui qui a le don de trouver l'expression musicale d'un sentiment. Mais ce n'est pas assez de traduire la parole en une autre langue, de restituer au langage parlé la valeur émotionnelle qu'elle a peut-être possédée jadis; l'invention affective va plus loin et commence à

catastrophe future », était pour Schubert l'expression de la Trinité. On trouvera dans les livres des musicographes diverses déterminations et classifications de ce genre.

dessiner des caractères par la création des « motifs caractéristiques ». Ils ont apparu assez tôt : chez Mozart, Beethoven, Weber, Meyerbeer, etc. — Puis, c'est l'emploi systématique du *Leitmotiv*, représentation musicale d'un sentiment ou d'un personnage, qui dans ses transformations sans fin, suit pas à pas les modifications conscientes ou inconscientes de l'un et de l'autre. On a dit qu'il est une convention avec l'auditeur; mais, conventionnel ou non, par cela seul qu'il se répète, paraît et disparaît, il semble doué d'une existence propre; parfois même il simule la vie par sa nature essentielle faite d'unité et de variabilité : il est l'équivalent affectif d'un individu ou d'un caractère.

2° Sous la forme libre, dégagée des mots, purement instrumentale, le procédé ne varie pas quant à sa nature psychologique. Dans le développement musical, les historiens ont noté plusieurs étapes : chez les primitifs, l'invention est mélodique et rythmique; plus tard elle devient surtout harmonique; plus tard encore, instrumentale, comprenant à la fois et dans un même acte d'invention, le chant, l'harmonie et la couleur de l'expression [1]. Grâce à cette complexité croissante, la musique pure s'est abstraite peu à peu de la musique chantée « par un phénomène de désappropriation ». A ce moment de l'évolution, l'imagination affective peut donner sa mesure. Elle dispose de nombreux personnages — les instruments de l'orchestre — chacun ayant sa voix propre qui est son timbre, son affinité naturelle avec un sentiment déterminé [2]; elle les groupe en familles, les unit, les sépare, les introduit ensemble ou tour à tour. Avec cette matière elle crée des existences musicales; elle simule des êtres qui parlent, se querellent, s'aiment, se réconcilient, exultent, gémissent, pleurent, éclatent, grondent ou s'apaisent. Elle construit des œuvres étendues, variées, mobiles, mais dont la trame tout entière est affective.

Quoique le vrai musicien imagine par un acte synthétique qui comprend à la fois mélodie et harmonie et qu'il trouve d'instinct la voix instrumentale qui convient à chaque personnage; il est évident que cette forme d'imagination comme toute autre suppose,

1. Pour les documents, voir Combarieu : *Les rapports de la musique et de la poésie*, p. 136-144. D'après lui, les premières formes musicales créées par l'homme ont été imitatives et descriptives. Une fois constituées, on les a considérées *en elles-mêmes*, ainsi dégagées de toute attribution concrète. Dans l'histoire de cette évolution qui aboutit à la musique abstraite, les premières compositions instrumentales paraissent n'avoir été qu'un « déplacement du chant »; le modèle vocal restant toujours présent.

2. On trouvera dans le *Traité d'Instrumentation* de Berlioz des détails intéressants pour le psychologue sur la valeur expressive de chaque instrument, sur ce qu'on pourrait appeler son coefficient affectif.

outre la réflexion et le travail critique, des éléments d'ordre et de composition rationnelle. L'affectivité seule étant, de sa nature, instable et diffluente, ne peut ni unifier ni organiser. Aussi (les cas de virtuosité exclus) le compositeur se guide ordinairement d'après une esquisse ou programme. Beethoven écrivait le *scenario* de ses symphonies et même de ses sonates[1]. Interrogé sur le sens de celles en *ré* mineur et en *fa* mineur; il dit : Lisez la *Tempête* de Shakespeare; pour l'*adagio* du quatuor en *fa* le Tombeau de *Roméo et Juliette*, etc. On pourrait citer en abondance des faits analogues. Parfois, il semble que la signification intellectuelle émerge de l'œuvre et ne s'en dégage qu'*après* qu'elle est faite. Ainsi Berlioz raconte que s'ennuyant dans une soirée, il composa un *andantino* pour orgue. « Il me sembla y voir l'expression d'un sentiment mystique et naïvement pastoral. L'idée me vint d'y adapter des paroles de même nature et ce morceau devint un chœur des bergers de Bethléem. » Mais ne peut-on pas supposer qu'une conception subconsciente, enveloppée, le guidait à son insu dans ce cas?

En résumé, c'est l'impossibilité d'atteindre l'individuel qui donne à la forme d'imagination ci-dessus étudiée son caractère propre. Sa manière de créer des êtres vivants ne peut ressembler à aucune autre, puisqu'elle est incapable de les figurer par des lignes et des couleurs ou de les décrire par des mots. Elle ne peut produire que des extraits de personnages, des caractères réduits à leurs seules marques émotionnelles.

IV

Telle est la seule forme complète de l'invention affective pure; mais, en cherchent bien, il se rencontre d'autres formes — incomplètes, partielles ou mixtes, c'est-à-dire adultérées par un mélange à doses variables d'éléments intellectuels. Avant d'en parler, rappelons encore une fois le but précis de notre étude : prouver par des faits qu'il y a un mode de création dont la matière se compose exclusivement d'états affectifs, actuels ou remémorés, qui par un travail de l'esprit sont associés, groupés, combinés suivant des rapports nouveaux, développés et organisés en une fiction.

Or, telle est la nature de certaines créations littéraires. Au risque de fatiguer le lecteur je répète, pour éviter toute équivoque, qu'il s'agit d'établir non que la création littéraire implique des éléments

1. Je ne parle pas du programme pour l'auditeur qui n'est le plus souvent qu'une analyse faite par un tiers.

émotionnels, ce qui est évident, mais que dans certains cas, ils sont tout ou presque tout; qu'ils sont moins l'agent et le ferment de la création que son fond et sa substance même.

Il y a plus d'un demi-siècle, Lamartine dans la préface de ses *Premières Méditations* écrivait : « Les choses extérieures à peine aperçues laissaient une vive et profonde impression en moi, et quand elles avaient disparu de mes yeux, elles se répercutaient et se conservaient présentes dans l'imagination, c'est-à-dire la mémoire qui revoit et qui repeint en nous. Mais de plus, ces images ainsi revues et repeintes *se transformaient promptement en sentiment*. Mon âme animait ces images, *mon cœur se mêlait à ces impressions*. J'aimais et j'incorporais en moi ce qui m'avait frappé. » Cet état où la sensation se dissout dans l'émotion, où l'artiste revêt les choses de sa propre couleur affective, est devenu habituel, constant, dans la forme d'art aujourd'hui désigné par le nom de Symbolisme.

Sa valeur esthétique, quelle qu'elle soit, n'importe pas. On peut à son gré la juger inférieure ou supérieure. Les Symbolistes sont introduits ici à titre de documents, étant d'intention et de fait des traducteurs subtils de la subjectivité et de l'émotion; et le seul point qui nous intéresse, c'est la nature psychologique et le mécanisme spécial de leur mode de création qui est essentiellement affective.

Premier moment. — Elle débute par une transposition analogue à celle que nous avons rencontrée chez les musiciens et qui consiste en ce que les données sensorielles sont métamorphosées en états émotionnels.

Les symbolistes professent pour la plupart une esthétique raffinée et une métaphysique animiste dont le fond est ceci : Ce que nos sens nous révèlent, ce qui est visible, tangible, résistant, n'est que le symbole d'un inconnu et le voile d'un mystère. Ils se placent en face de la nature non pour la connaître, mais pour en faire jaillir des émotions. L'art symbolique admet que tous les êtres sont des « forces » et que nous ne les connaissons que par leur action sur nous, c'est-à-dire par les sentiments qu'ils nous suggèrent. Il fait perdre aux choses leurs contours et apparences sensibles pour les transformer en des « sources d'émotions ». Il ne cherche pas à décrire, mais à transmettre l'état d'âme par lequel, selon lui, nous communiquons avec chaque chose. « Ce qui caractérise le symbolisme, dit l'un de ses principaux maîtres, Viellé-Griffin, c'est la passion du mouvement au geste infini de la vie même, joyeuse ou triste, belle de toute la multiplicité de ses métamorphoses, passion agile et protéenne qui se confond avec les heures du jour et de la nuit, perpétuellement renouvelée, intarissable et diverse comme l'onde et le feu, prodigue

comme la terre puissante, profonde et voluptueuse comme le mystère. » — En somme, dans le spectacle que le monde lui présente, le symboliste élimine autant que possible ce qui peut être *connu*, déterminé et localisé dans le temps et l'espace ; il choisit tout ce qui peut être *senti*, les impulsions, tendances, désirs, les modifications affectives de toute espèce qu'il groupe sous les dénominations vagues de « force » et de « vie ». Il faut bien reconnaître que sous une forme très raffinée, c'est la conception animiste des primitifs peuplant l'univers d'entités vivantes et agissantes, qui ressuscite.

Quoi qu'il en soit, par ce procédé demi-naturel, demi-artificiel, traitant les phénomènes comme des symboles, « simples représentations du mystère », la transmutation est accomplie ; la matière que la perception fournit, presque totalement dépouillée de ses formes, est devenue affective ; l'élément sensoriel s'évanouit ; les choses sont remplacées par l'émotion des choses.

A ce moment, l'état mental du symboliste est formé de deux couches. L'une profonde, de nature émotionnelle, faite de tendances et dispositions qu'il groupe volontiers sous le nom d'inconscient — terme d'autant plus commode que c'est une x dont nul ne connaît la nature intime. L'autre plus proche de l'extériorité, de nature intellectuelle, est faite d'images vagues, évanescentes et d'associations fuyantes analogues à celles de la rêverie et du rêve ; elles donnent aux dispositions et tendances une apparence concrète et une forme consciente momentanée.

Deuxième moment. Ici est le pas périlleux où les difficultés commencent, où apparaît l'impossibilité pour l'imagination affective de se fixer en des mots. Toute création, pour se réaliser, doit s'assujettir à des conditions matérielles : or, comment donner à cette matière fluide une forme, un corps? Comment l'organiser sans lui faire perdre sa fluidité?

Pour le musicien, c'est facile : il l'exprime par les sons, éléments aériens qui ne flottent que dans le temps. Les représentations à contours arrêtés — visuelles, tactiles, motrices — sont totalement exclues ou rares, épisodiques. De plus, les notes, les intervalles, les accords même n'ont pas une valeur, une signification fixe ; il les manie en liberté.

Pour l'écrivain symboliste les conditions sont tout autres : il ne peut employer que les mots. Comme ceux-ci sont adaptés à traduire la pensée bien plus que les sentiments, il faut qu'ils perdent partiellement leur fonction intellectuelle et qu'ils subissent une nouvelle adaptation.

Un premier procédé, le plus radical et le moins fructueux, con-

siste à essayer de donner aux mots une valeur exclusivement émotionnelle. Quelques symbolistes en sont venus à cette tentative extrême que la logique des choses imposait. Ils veulent transférer aux mots le rôle du son, en faire l'instrument qui traduit ou suggère l'émotion par la seule sonorité; les mots doivent agir non comme signes mais comme sons; ils sont « des notations musicales au gré d'une psychologie passionnelle »; la poésie devient une forme particulière de la musique [1].

Le vers « libre » sans rime, sans nombre fixe de syllabes, « de forme indéterminée en elle-même, mais souple, malléable, se prêtant à toutes les combinaisons possibles de système et d'harmonie » est donné comme l'équivalent du système wagnérien de la mélodie infinie. Enfin quelques-uns parlent avec intrépidité d'harmonie au sens musical, de polyphonie et d'orchestration : simples métaphores ou pur enfantillage.

Un autre procédé consiste à employer les mots usuels, en changeant leur acception ordinaire, ou bien à les associer de telle sorte qu'ils perdent leur sens précis; qu'ils se présentent effacés, mystérieux : ce sont « les mots écrits en profondeur ».

Un autre encore est l'emploi de mots tombés en désuétude. Les termes usuels conservent, malgré tout, quelque chose de leur sens traditionnel, des associations et des sentiments condensés en eux par une longue habitude : les mot oubliés depuis quatre ou cinq siècles échappent à cette nécessité; c'est une monnaie sans titre fixe.

Aussi les symbolistes évitent de décrire pour simplement évoquer, éveiller, suggérer, transformer par allusions une disposition virtuelle en émotion actuelle, — quand ils le peuvent. Leurs descriptions de personnages, paysages, événements sont de simples esquisses [2] qui ne

1. Cette tentative avait été hasardée par les poètes alexandrins. L'un de leurs historiens dit de Callimaque : « Une traduction ne peut donner qu'une idée très imparfaite de l'effet produit par ces mots sonores, qui par eux-mêmes n'offrent pas un grand sens. L'idée entre dans notre imagination, s'y imprime aussi bien par le son des mots que par leur sens. Certains accords, dans la poésie comme dans la musique, évoquent certaines images; l'esprit est le complice de l'oreille. » Court, *La poésie alexandrine*, p. 280. A noter aussi chez ces poètes grecs le goût pour l'obscurité, la tendance à l'ésotérisme, etc.

2. Maeterlinck a atteint quelquefois l'idéal de ce symbolisme où tout ce qui est dessin est effacé et tout ce qui détermine, évité. « De l'origine (de ses personnages), de leur âge, des circonstances qui les ont transportés ici ou là, nous ne savons rien. Quel fut le malheur d'Alglavaine et quelle catastrophe a bouleversé son existence? Et Mélisande? On ignore d'où elle vient : de très loin, voilà tout. Des gens lui ont fait du mal. Qui? Tous, tous. Et quel mal? Elle ne le dit pas. Elle avait une couronne d'or, mais d'où la tenait-elle? Quand Goland lui demande son âge, elle répond qu'elle commence à avoir froid, et quand il lui

traduisent que des dispositions changeantes, des synthèses momentanées, une série fuyante d'états d'âme, des impressions, non reliées entre elles par des liens logiques, qui tour à tour émergent et sombrent au gré de la tendance prédominante, parfois selon les nuances multiples de la même tendance. Que le lecteur se donne la peine de lire avec attention dans leurs œuvres quelques descriptions des gens ou des choses, ayant en apparence le plus d'éclat et de relief; il lui sera presque impossible de les transformer en une représentation visuelle consistante.

De là aussi leur obscurité : même en écartant ce qui est voulu, artificiel, factice, il reste une cause naturelle, inévitable. Cette poésie étant l'œuvre presque exclusive de l'imagination émotionnelle ne peut se traduire par un ensemble de signes intellectuels, clairs et bien liés.

On sait que cette forme d'art — le Symbolisme — a pénétré aussi dans la peinture, où elle prétend fixer des émotions. J'ignore quel avenir lui est réservé. Tout cela n'est pas de mon sujet et je m'en tiens strictement à sa psychologie qui m'a paru instructive. On y voit l'imagination affective luttant contre l'obstacle de l'expression verbale qui lui est mal adaptée, qui l'entrave et, par un effort instinctif ou réfléchi, essayant de dérober ses procédés à la forme-type (musicale). C'est un art issu de la forme d'imagination méconnue qui fait l'objet de cet article : il lui doit ce qu'on a loué et blâmé en lui, ses qualités, ses défauts, son obscurité. Son caractère émotionnel me paraît la clef de toute sa psychologie; il l'explique et elle s'en déduit.

V

Dans notre recherche des modes de création à matière affective nous descendons à des formes encore plus incomplètes et plus pauvres. *A priori*, on serait disposé à croire que, chez les mystiques, le rôle dominateur de l'amour doit faire éclore à profusion ces imaginations méconnues que nous étudions : or, l'examen des faits prouve le contraire et la réflexion l'explique.

Suivant la remarque de quelques contemporains, le mot mysticisme est devenu très élastique. On l'applique à l'art (le symbolisme que nous quittons), à l'illuminisme, aux études occultes, à la théoso-

demande où elle est née, elle dit seulement que c'est ailleurs. » A. Beaunier, *La poésie nouvelle*, 1902, p. 303. Pour d'autres détails sur la nature abstraite de ces émotions, je renvoie le lecteur à la *Psychologie des sentiments*. Partie I, ch. XIII.

phie, et à bien d'autres choses. Il ne s'agit ici que du mysticisme religieux, considéré à bon droit comme la forme typique. Quoique tous les mystiques aient un air de famille et que, malgré les différences de sexe, de race, de religion, de culture, de temps et de lieu, leurs écrits et leurs récits offrent une remarquable uniformité, nous pouvons, pour simplifier et uniquement en vue de notre étude, les diviser en deux grandes catégories que j'appellerai par abréviation : les *métaphysiciens* et les *poètes*, selon que la nature de leur esprit les incline à penser plutôt par concepts ou plutôt par images. Comme exemples de couples antithétiques, je citerai Eckart et Henri Suso ou Ruysbroeck et Sainte Thérèse. Évidemment, c'est aux seuls mystiques-poètes qu'il faut nous adresser.

Le mysticisme est un entraînement progressif vers l'extase. La plupart s'arrêtent à mi-chemin. Bien peu nombreux sont les élus qui atteignent le point extrême et culminant : ces moments sont rares et durent peu. Dans cette marche ascendante de la vie moyenne vers le ravissement, il y a des degrés qui correspondent à autant de phases psychologiques : suivant leur individualité ou leur finesse d'analyse, les mystiques ont distingué trois, quatre et même jusqu'à sept degrés de vie[1]. Comme il ne s'agit pas ici d'une étude sur le mysticisme, ces différences sont pour nous négligeables. Prise dans son ensemble, cette marche ascendante peut se résumer en cette formule : dénudation et concentration toujours croissantes de la conscience. Elle commence par une « purgation », par l'exclusion aussi rigoureuse que possible des influences extérieures. Elle continue par l'accroissement de la vie intérieure, par le renoncement absolu à l'affection pour tout ce qui est créature, par le bannissement de toute image créée — période souvent accompagné d'un état d'ivresse qui s'exprime par la joie ou les larmes. Ce n'est pas assez. Il faut se dépouiller de tout désir personnel et de toute image quelconque. « On ne manquera pas de me dire : A quoi donc alors s'attache l'esprit, s'il rejette ainsi toute image? Il ne s'attache à rien du tout et il demeure entièrement nu et dégagé, car s'il s'appuyait sur quelque chose, il faudrait nécessairement que cela même fût une image » (Tauler). L'achèvement est dans un *statut otiosus*, une illumination sans fin « où l'âme se noie dans la mer sans fond de la Divinité, se liquéfie dans le feu de l'amour éternel, est ensevelie en lui ».

1. Sainte Thérèse admet tantôt quatre états (*Autobiographie*), tantôt sept (*El castello interior*), que j'ai essayé de traduire dans le langage de la psychologie contemporaine : *Maladies de la volonté,* ch. v, p. 128, et *Psychologie de l'attention*, ch. III, p. 144 et suiv.

Dans ce progrès continu d'appauvrissement intellectuel et de simplification à outrance dont nous ne présentons qu'une très grossière esquisse, où l'imagination affective trouverait-elle une place?

Elle est rigoureusement exclue du moment de l'extase vraie qui, suivant la remarque de Godfernaux, « n'est pas même monoidéique, mais aïdéique », c'est-à-dire un retour à l'état affectif pur, presque indifférencié, non connu, seulement senti. S'il n'était superflu d'en fournir des preuves, on en trouverait abondamment dans les écrits mystiques[1].

Il faut donc chercher beaucoup plus bas, au début de cette évaporation graduelle qui peu à peu dissout et volatilise les images. Toute création suppose deux conditions nécessaires. La première est un principe d'unité — idée ou émotion qui agit comme centre d'attraction et sert de noyau au travail d'organisation : elle ne fait pas défaut au mystique; elle est plutôt dominante. La seconde est la possession actuelle d'une quantité suffisante de matériaux pour permettre des combinaisons nouvelles; celle-ci est précaire et va toujours en s'atténuant.

Ainsi s'explique ce fait qu'il y a, chez la plupart des mystiques, exaltation de la mémoire plutôt qu'imagination proprement dite et que souvent ils ne dépassent pas le stade de la simple reproduction. L'imagination, au sens le plus large du mot, c'est-à-dire la reviviscence spontanée ou provoquée des images peut irradier dans trois directions : sensorielle, organique, purement psychique.

1° Hallucinations visuelles ou auditives : les apparitions supraterrestres, les voix révélatrices, etc.

2° Modifications de la vie organique qui détruisent, altèrent ou guérissent : les plus célèbres sont les stigmates, moins rares qu'on ne le croit généralement. Un hagiographe contemporain compte une soixantaine de cas authentiques.

3° Phénomènes d'une psychologie plus complexe où apparaissent

1. J'en transcris un seul qui m'est communiqué par l'auteur cité plus haut. « En cette transformation de l'esprit en Dieu, l'esprit même s'écoule hors de soi et défaut, et se laissant avec toute la propriété de soi-même et des autres choses, il est plongé et enfoncé, fondu et liquéfié, absorbé et abîmé en cet abîme surineffable, très simple et interminable et aussi en cette obscurité inscrutable et inaccessible; et afin de comprendre tout ensemble, il est anéanti et perdu ; mais il vit en Dieu et étant avec lui seul, pur et libre de toute propriété, mélange et affection, il est fait une chose, une félicité, car il ne reçoit et n'admet autre chose. Parce qu'il a passé en la simplicité déiforme, l'influence de Dieu le tirant intérieurement et le contact le surélevant, aliène l'âme de soi et la transporte comme dans un être nouveau; non pas qu'en tout ceci, la nature ou l'existence de la créature soit changée ou cesse d'être, mais parce que la façon est exaltée et la qualité déifiée. » Denis le Chartreux, *De la vie solitaire*. Livre II, ch. x.

quelques vestiges d'invention. Tels sont les méditations et commentaires des mystiques sur les événements principaux de leurs religions, leurs descriptions de la vie bienheureuse ou des peines éternelles : mieux encore les voyages imaginaires aux lieux saints, dans ce monde ou dans les autres, qu'ils ont racontés avec une grande profusion de détails. On prétend même que quelques-uns, au terme de leurs voyages imaginaires, présentaient tous les symptômes de la fatigue physique, parfois la marque des pierres ou des épines du chemin, des blessures au pied, des entorses dont ils ont souffert longtemps.

Quoi qu'il en soit, il n'est pas besoin de beaucoup de critique et de réflexion pour constater que dans tout ce qui précède la plus large part est faite de réminiscences, de morceaux d'histoire ou de légendes, rassemblées et cousues suivant une impression personnelle. Ces visions sont en rapport direct avec la religion et le degré de culture du croyant. Celles du bouddhiste, du catholique, du *yogui* brahmanique, du *soufi* sectateur de l'islam — la vigueur intellectuelle de chaque individu mise à part — ne diffèrent entre elles que par le contenu de leur foi. Ces manifestations imaginatives, ternes ou brillantes, chétives ou vigoureuses ne peuvent pas nous retenir, elles sont étrangères à notre sujet; elles n'ont pas le caractère spécifique que nous cherchons. C'est une forme de littérature, bonne ou mauvaise, où l'émotion tient une large place, mais ne constitue pas la trame qui semble faite plutôt d'éléments visuels.

Faut-il donc renoncer absolument à découvrir chez les mystiques cette imagination affective que je cherche à mettre en lumière? Je ne le crois pas; mais elle ne se rencontre que sous une seule forme : je l'appelle par concision un *roman d'amour*, ou plus explicitement un rêve idéaliste d'une nature entièrement sentimentale. Bien que cette création mystique ne soit pas l'œuvre exclusive des femmes, elles y ont eu la plus grande part. C'est une déviation, transformation et transfiguration de l'amour qui diffère notablement de l'une à l'autre; mais parmi les variations individuelles, il y a assez de ressemblances pour qu'on puisse en essayer une esquisse d'après un seul modèle.

D'abord, comme condition première, une disposition naturelle, innée à la tendresse — ce que les anciens psychologues nomment l'amour au sens indéterminé — mouvement d'attraction vers les personnes ou les choses qui ne se différencie et n'est spécifié que par son objet. Chez beaucoup, cette disposition sentimentale, dès l'enfance, s'oriente d'emblée vers le divin et, de ce fait, est comme

polarisée : toute autre manifestation de l'émotion tendre est tarie ou n'existe qu'en participant à l'amour divin.

Plus tard, à la puberté, un nouveau facteur s'ajoute, tout à fait différent par ses conditions physiologiques et par sa fin naturelle. Son action, quoique inconsciente, est indéniable. Ici se posent des problèmes beaucoup trop délicats et complexes pour qu'on puisse les traiter en passant ; mais je pense que la psychologie des auteurs qui réduisent tout à un érotisme dévié est beaucoup trop simpliste et nullement applicable à tous les cas. Sans insister sur ce point dont la discussion approfondie serait trop longue, nous avons dès maintenant les éléments d'un petit roman d'amour, assez grêle, d'une nature spéciale, mais foncièrement affectif. L'examen d'un cas particulier éclaircira les généralités qui précèdent.

Je choisis une mystique du XVII[e] siècle dont on a tiré depuis un grand parti, avec des visées très différentes des nôtres : Marguerite-Marie Alacoque. Elle convient par sa simplicité même. Je ne crois pas que jusqu'ici un seul psychologue s'en soit occupé avec suite [1] : l'exemple classique est toujours Sainte Thérèse qui est, il faut l'avouer, d'une bien plus haute envergure.

On peut, chez Marguerite-Marie, suivre le développement et les étapes de son rêve enchanteur, au milieu de multiples souffrances, car elle est — remarquons-le en passant — un cas bien net de l'état nommé « plaisir de la douleur ». Je prie le lecteur de noter avec soin la progression ascendante de ce roman mystique.

Dès l'âge de six ans « tout son bonheur était de passer des heures en prière. Jésus lui apparaissait, et elle ne s'en étonnait pas, sous la figure d'un Crucifié ou d'un *Ecce Homo*. »

Bien plus tard, elle entre au couvent, non sans luttes. Novice, « son unique pensée était de savoir comment elle pourrait se crucifier assez pour celui qui s'était laissé crucifier pour elle. Elle sentit s'allumer un si ardent désir de souffrir qu'elle n'en avait plus de repos. »

Le jour de sa prise d'habit, « mon divin Maître me fit voir que c'était là le temps de nos fiançailles et qu'à la façon des amants les plus passionnés, il me ferait goûter ce qu'il y avait de plus doux dans la suavité des caresses de son amour. Et, en effet, elles furent

1. Les documents historiques et psychologiques ne manquent pas. Outre son « Mémoire », deux évêques ont écrit sa biographie : Mgr Languet (de l'Académie française) au XVIII[e] siècle ; Mgr Bougaud récemment. Les citations sont empruntées à la 10[e] édition de sa *Vie de la bienheureuse Marguerite-Marie*. Paris, Poussielgue, 1900. Consulter principalement les pages 141, 156-159, 232-242 et suiv., 295, 250, 311, 324. Les chapitres VI[e], VII[e] et IX[e] sont les plus intéressants pour sa psychologie.

si excessives qu'elles me mettaient souvent hors de moi-même et me rendaient incapable d'agir. »

Enfin elle prononce ses vœux. Alors le Seigneur lui apparut et lui dit : « Jusqu'ici je n'étais que ton fiancé, à partir de ce jour, je veux être ton époux. » Il lui promit de la traiter comme une épouse « et il commença à le faire d'une manière que je me sens impuissante à exprimer et dont je dirai seulement qu'il me parlait et me traitait comme une épouse du Thabor ».

Puis viennent ses grandes révélations. Dans la première, elle dit : « .....Je m'abandonnai à ce divin esprit, livrant mon cœur à la force de son amour. Il me fit reposer longtemps sur sa divine poitrine où il me découvrit les merveilles de son amour et les secrets inexplicables de son sacré cœur qu'il m'avait toujours caché jusqu'alors qu'il me l'ouvrit pour la première fois. » Suit une description du cœur divin plus brillant que le soleil, etc. Dans la seconde : « Il me demanda mon cœur lequel je le suppliai de prendre, ce qu'il fit et le mit dans le sien adorable, dans lequel il me le fit voir comme un petit atome qui se consumait dans cette ardente fournaise. Puis l'en retirant, il le remit dans le lieu où il l'avait pris en me disant : voilà, ma bien-aimée, un gage précieux de mon amour.... Jusqu'ici tu n'as pris que le nom de mon esclave, désormais tu t'appelleras la disciple bien-aimée.... » Je remarque que cet échange de cœurs se rencontre antérieurement chez plusieurs femmes mystiques. Est-ce une tradition ou bien chacune l'a-t-elle inventé pour sa part, par l'effet d'une même disposition passionnée?

J'omets beaucoup d'autres détails : le nom de Jésus gravé sur son cœur, à l'aide d'un canif; le sang de la blessure lui servant à parachever et signer son testament, etc. Je me borne aux seuls documents psychologiques.

Evidemment, pour qui écarte toute intervention surnaturelle, cette vie est un poème vécu, un peu étroit et monotone, où l'invention est assez faible, mais fait presque tout entier de matière émotionnelle. Œuvre d'un personnage unique qui se dédouble et s'objective dans son rêve, enfermée dans les limites strictes d'une croyance religieuse, la création ne peut avoir la variété d'incidents d'un roman d'amour humain. La matière affective est monocorde : l'amour, toujours l'amour et la même espèce d'amour; élans et dépression, périodes d'ardeur ou de sécheresse avec leurs variables degrés : en dehors, il n'y a guère de ressources possibles. Quelle différence avec la position du compositeur génial et vibrant qui a sous sa main tout le clavier des émotions humaines avec leurs nuances infinies!

De plus l'imagination affective, chez les mystiques, a ce désavan-

tage qu'elle ne sort de son état de fluidité intérieure que pour entrer dans des formes qui l'alourdissent singulièrement. Hallucinations (ou images) visuelles, tactiles, motrices, cénesthésiques : tout cela est découpé ou au moins localisé dans l'espace. A la vérité, les hallucinations auditives, les voix intérieures ou extérieures sont affranchies de ces conditions plastiques; mais les narrations orales ou écrites ramènent aux procédés analytiques et descriptifs de l'art littéraire : comparés au vêtement souple et ténu dont la langue des sons enveloppe les sentiments dans la création musicale, les modes d'expression de la création mystique sont bien inférieurs et insuffisants; parfois même ils la trahissent plus qu'ils ne la servent.

En somme, chez les mystiques, l'amour est la *cause* de l'invention; il inspire et soutient les contemplatifs dans leurs spéculations, les actifs dans leurs œuvres de propagande; mais il n'est qu'un moyen. Les cas précités où il est à la fois le ressort et la *matière* de l'invention sont exceptionnels.

VI

On a dû remarquer la progression descendante des trois modes d'imagination affective ci-dessus étudiés. De la création musicale — forme-type — à l'art symboliste et au roman d'amour mystique, la richesse et la complexité de l'œuvre produite vont toujours en diminuant : en même temps, la matière affective s'appauvrit et s'altère par le mélange d'éléments étrangers.

Il serait possible de descendre encore plus bas et de découvrir dans la vie ordinaire des essais, des ébauches de création affective, états intermédiaires entre la simple reproduction, répétition du passé, et la combinaison nouvelle, anticipation de l'avenir. Ce sont des formes de passage participant de la mémoire affective et de l'invention affective. Ainsi le rêve que l'amoureux esquisse intérieurement pour la satisfaction de ses désirs est une construction imaginative, faite ordinairement d'émotions représentées, d'images sensorielles et érotiques. L'hypocondriaque brode un roman maladif où les vagues réminiscences des sensations organiques, les nuances et variations de douleur sont les éléments dont il compose le tableau de sa future détresse [1]. Ces faits embryonnaires et leurs analogues

1. Ces faits sont une preuve indirecte de l'existence d'une mémoire affective proprement dite que beaucoup de psychologues s'obstinent encore à contester. Si la mémoire des sentiments se réduisait, comme ils le prétendent, à celle des circonstances et des états intellectuels concomitants, de telles constructions seraient impossibles. Celui qui a perdu la mémoire visuelle ne peut plus ima-

(comme l'acteur qui crée l'expression émotionnelle de son rôle) ne nous apprendraient rien. Ils sont trop simples, trop étriqués : avec eux seuls on ne peut soupçonner la puissance et la portée de la création émotionnelle; elles ne se révèlent que par les grands cas.

En terminant, on peut se demander comment cette forme spéciale de la création imaginative a échappé à l'attention des psychologues. A mon avis, cette omission s'explique par plusieurs raisons.

D'abord la méthode en usage. L'imagination créatrice, constructive, la fantaisie (de quelque nom qu'on la désigne) a été longtemps étudiée comme « une faculté complexe » qu'on décrivait et analysait, mais sans sortir des généralités, sauf par quelques exemples empruntés aux œuvres esthétiques et aux hypothèses scientifiques. Ce procédé est tout à fait insuffisant. En effet, le mot « imagination créatrice », comme tous les termes généraux, est une abréviation et une abstraction. Il n'y a pas d'imagination en général, mais des hommes qui imaginent et le font diversement. Ces diversités dans la création, si nombreuses qu'elles soient, doivent être réductibles à quelques types; or parmi ces types, il en est un que j'ai appelé *diffluent*, fait d'images à contours vagues, indécis, qui sont évoquées et liées selon les modes les moins rigoureux de l'association. Ceci nous met sur la voie; car en poursuivant l'analyse, on voit que l'imagination diffluente est un genre dont l'imagination affective est une espèce.

On pourrait invoquer encore une autre raison : l'insuffisance actuelle de la psychologie des sentiments; ce qui n'est guère contesté. J'avoue que, pour ma part, ayant étudié ailleurs la mémoire, l'abstraction et la généralisation des émotions — sujets peu en faveur près des psychologues — je n'avais pas même entrevu la question qui a donné lieu au présent article.

Mais la raison décisive et vraiment topique, c'est que dans le développement séculaire de la faculté d'imaginer, la forme affective ne s'est affirmée nettement que très tard : les exemples énumérés plus haut en sont la preuve. C'est la conséquence de sa nature essentielle. Elle suppose l'épanouissement et même la prépondérance de la vie intérieure sous sa forme sentimentale, c'est-à-dire un fond très riche d'émotions variées, complexes, aptes à former

giner des personnes, des monuments, des paysages. De même, l'homme incapable de raviver des sentiments est incapable de construire *en les ressentant* des plaisirs ou des douleurs futurs : par exemple les changements que produirait dans sa vie la mort d'une personne aimée. Il peut prévoir, déduire, énumérer les privations qui en seront la suite; mais il *ne les ressent pas* en réalité; il ne fait que penser des mots.

des combinaisons, oppositions et contrastes de toute sorte. Je rappelle en outre l'entrave due aux procédés matériels d'expression si longtemps insuffisants. Aussi, comme l'histoire le montre, le pouvoir créateur de l'homme a employé d'abord les images plastiques (visuelles, tactiles, motrices) ou les concepts pour construire des œuvres d'art, des théories morales, religieuses, métaphysiques, scientifiques, des inventions pratiques, mécaniques, etc. : c'est bien plus tard qu'avec les images et abstraits émotionnels seuls, il a pu se risquer à des constructions d'une nature spéciale.

Bien d'autres questions accessoires pourraient être traitées : ainsi le rôle important des éléments moteurs et des actions inconscientes ou subliminales. Je m'en abstiens, espérant avoir atteint mon but principal et montré, par des faits, qu'une forme de l'imagination créatrice a pour matière des états affectifs et rien qu'eux.

TH. RIBOT,
de l'Institut.

LA

NOTION DE PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE

I

Cette étude est d'ordre purement historique. La philosophie scolastique dont on essaiera de dégager la notion, est la scolastique du moyen âge occidental, et non pas le mouvement d'idées nouveau qui s'est accentué ces dernières années sous le nom de néo-thomisme.

Avant d'aborder le sujet, il importe d'éviter une confusion souvent commise, et qui rend inintelligible la question posée. Aux écoles abbatiales et monacales qui centralisaient les études avant le XIII[e] siècle, et à la grande université de Paris, foyer du travail spéculatif à partir du XIII[e] siècle, on faisait de la philosophie une préparation à la théologie. Les grades de la faculté des arts étaient le stage préliminaire des grades de la faculté de théologie, à peu près comme aujourd'hui, en mainte organisation universitaire, un diplôme d'études philosophiques et littéraires doit ouvrir la voie à des études d'ordre juridique ou scientifique. — Bien plus, et ceci constitue une particularité des universités médiévales, le maître ès arts, devenu bachelier ou maître en théologie, entremêlait ses arguments et ses matières théologiques avec des arguments et des matières philosophiques, empiétant ainsi sur un domaine qui avait cessé, ce semble, de lui appartenir. En font foi les grandes Sommes théologiques du XIII[e] siècle, les questions quodlibétiques et même les commentaires sur les *Sentences* de Pierre Lombard [1]. — Enfin, à cette organisation disciplinaire et externe correspondait un ensemble de principes réglant les rapports de la science philosophique et de la science théologique et dont il sera question plus loin.

1. Parmi les docteurs médiévaux, la plupart étaient à la fois théologiens et philosophes, comme de nos jours on est physicien et chimiste. Mais on sait que d'autres ne se sont occupés que de questions philosophiques, tandis que nombre de théologiens timorés, aux visées étroites, condamnaient toute discipline purement rationnelle.

Mais de ces trois faits il ne faudrait pas conclure que les docteurs médiévaux niaient la valeur propre des deux sciences et l'autonomie de leurs méthodes respectives. La théologie, disent-ils, est la science de l'ordre surnaturel et révélé; elle s'appuie sur l'autorité divine; elle a pour objet les enseignements de la Bible et de la tradition; de plus, une partie de son objet appartient à des sphères déclarées inaccessibles à la raison de l'homme et qu'on appelle « mystères ». La philosophie, au contraire, ne s'occupe que de l'ordre naturel qu'elle embrasse dans sa totalité, pour rechercher, indépendamment des solutions dogmatiques, et par les seules lumières de la raison, les grands principes qui en livrent l'explication. La *distinction* de ces deux sciences est affirmée par tous les scolastiques en termes qui ne laissent place à aucun doute, et il serait superflu d'invoquer leurs témoignages à cet égard.

En résumé : le mélange des matières philosophiques et théologiques dans les écoles et dans les écrits n'empêche pas le moyen âge de professer nettement la distinction des deux sciences.

Et voilà pourquoi l'historien des idées, observateur consciencieux, doit prendre pour point de départ une division essentielle entre la *théologie scolastique* et la *philosophie scolastique*. « La scolastique, écrit M. Élie Blanc, a cela de propre qu'elle accorde ensemble la philosophie et la théologie... elle est, si l'on veut, et il le faut bien, une science mixte, théologie si elle part de la foi, philosophie si elle part de la raison »[1]. Nous ne pouvons nous rallier à cette manière de voir qui ne traduit pas la pensée du moyen âge. Quand on parle de « scolastique » tout court, il faut viser la théologie *ou* la philosophie et non pas l'une *et* l'autre.

Il est bien vrai que les relations entre ces deux départements du savoir médiéval donnent ouverture à un troisième genre d'études, et qu'*après* avoir considéré la *philosophie scolastique* comme telle et la *théologie scolastique* comme telle, il est utile de rechercher leurs influences réciproques. Puis, on peut déterminer par quels liens philosophie, théologie, politique, état social, culture artistique convergent vers une vaste unité. Mais il importe de ne pas confondre l'étude spéciale des éléments avec l'étude de leur synthèse[2] : l'une

1. Dans *L'Université catholique*, sept. 1901, p. 114.

2. Ces divers éléments sont entremêlés dans ces lignes publiées par M. Picavet (*Grande Encyclopédie*, au mot Scolastique) : « La *scolastique* chrétienne, arabe, juive, est, chez les hérétiques comme chez les orthodoxes, une conception systématique du monde et de la vie, où entrent en proportions diverses la religion, la théologie, la philosophie grecque et latine, surtout le néo-platonisme, des données scientifiques qui viennent de l'antiquité ou qui sont le résultat de recherches contemporaines ».

forme un chapitre dans l'histoire de la théologie ou de la philosophie; l'autre se rapporte à l'histoire de la civilisation d'une époque.

II

Or, c'est de la *philosophie* scolastique et de la philosophie scolastique seule qu'il s'agit dans cet essai.

Toute chose peut être soumise à un double procédé de définition : en cherchant à pénétrer ce qu'est la chose *en elle-même*, quels sont ses éléments constitutifs et comment ils se caractérisent, on atteint la chose à définir d'une manière absolue et intrinsèque. Au contraire, en observant les *relations de la chose avec une autre chose* qui lui est étrangère, on voit surgir ses aspects relatifs et extrinsèques. Pour se faire une idée de la planète que nous habitons, on peut décrire le complexus d'éléments dont elle est formée; on peut aussi l'envisager dans ses rapports avec le soleil qui l'éclaire [1]. Loin de s'exclure, les notions *absolues* et les notions *relatives* se complètent. Mais il est clair que les premières l'emportent en excellence sur les secondes, et que seules elles peuvent nous livrer une connaissance adéquate de l'objet à définir, hormis le cas où il s'agit de choses résidant tout entières dans une relation.

S'il fallait appliquer cette théorie bien connue de logique formelle à la matière qui nous occupe, nous dirions que la plupart des historiens se sont arrêtés à des notions *extrinsèques* à la philosophie scolastique. A moins que la scolastique n'ait usurpé le nom de *philosophie* dont on l'affuble, elle représente un contenu quelconque de solutions d'ordre philosophique. Chercher de la scolastique des notions extrinsèques, c'est tourner le dos à ce contenu doctrinal, se désintéresser de sa signification propre et de ses caractères, pour emprunter à des éléments *étrangers à la doctrine* leurs relations avec la philosophie.

De là les rapprochements bien connus auxquels recourent la plupart des historiens qui se sont occupés de la philosophie scolastique. Les uns la caractérisent soit par ses méthodes d'exposition (le syllogisme), soit par la langue qui sert de véhicule à ses idées (le latin); soit par les locaux qui recevaient ses adeptes (écoles); d'autres la définissent par l'époque qui la situe dans l'histoire (le moyen âge); d'autres enfin la comparent à la philosophie grecque dont on la déclare plagiaire, ou à la théologie scolastique dont on l'appelle la servante ou l'esclave. Que si toutes ces notions sont

1. Cf. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, 1900, p. 148, n. 1.

vraies ou contiennent leur part de vérité, avouons que plusieurs sont d'une naïveté enfantine et que toutes sont insuffisantes. On s'en convainc aisément en appliquant des procédés similaires à d'autres périodes historiques.

Que saurions-nous de la philosophie de Socrate et de Platon, *en nous bornant* à dire que c'est une philosophie enseignée sous forme de dialogue ou professée à l'Académie; que vaudrait cette définition de la philosophie grecque, qu'elle est une philosophie écrite en grec, ou qu'elle s'étend six siècles avant et six siècles après Jésus-Christ? Et pourrait-on *se contenter* de savoir que la philosophie indienne est en harmonie avec les hymnes védiques, sans chercher à pénétrer cette philosophie même, ou encore que dans le néo-platonisme il y a des emprunts au judaïsme, etc. ?

Parmi ces définitions extrinsèques dont il serait aisé de multiplier les spécimens, considérons de plus près celles dont la vogue est la plus persistante. Elles sont au nombre de deux.

III

Première définition insuffisante. — Reprenant la notion purement étymologique, M. Picavet écrit : « La scolastique est la théologie ou la philosophie qui s'enseigne, parfois s'invente ou se développe, parfois aussi meurt dans les écoles; il y a une scolastique platonicienne, péripatéticienne, surtout néo-platonicienne, une scolastique protestante et catholique, une scolastique hégélienne, cousinienne ou schopenhauerienne. Mais c'est au sens le plus usité la philosophie médiévale qu'on trouve chez les Byzantins, les Arabes et les juifs, chez les chrétiens d'Occident[1]. »

Ainsi entendue, la *scolastique* ou la « fille des écoles » n'est pas plus une philosophie qu'une médecine ou une science quelconque; et cette science ne s'applique pas plus au moyen âge qu'à n'importe quelle époque historique. Personne ne conteste qu'au moyen âge l'enseignement était avant tout oral, mais c'était là un caractère *commun* à toute espèce de science, et par conséquent cette notion est stérile quand on cherche un caractère *différentiel* de la philosophie. Sans compter que dans une école quelconque on peut enseigner la philosophie d'un saint Thomas aussi bien que celle de Kant!

M. Picavet — comme son maître, M. Hauréau, à qui il emprunte ce langage[2] — fait de la *philologie philosophique* quand il remar-

1. *Grande Encyclopédie*, au mot Scolastique.
2. *Histoire de la philosophie scolastique*, t. I, Paris, 1872, p. 36.

que que scolastique vient de *schola*. On comprend qu'au moyen âge « l'école » désignait l'étude par excellence, la philosophie et la théologie, et que l'écolâtre ou le *scholasticus* était avant tout le professeur qui enseignait la spéculation, couronnement du savoir. Mais cet étalage de linguistique, bien qu'il rappelle et le sens étymologique et le sens historique ou appliqué d'un mot, ne peut remplacer une définition « réelle » pour l'historien qui, coûte que coûte, doit connaître et juger l'enseignement philosophique donné du haut des chaires médiévales.

M. Picavet admet implicitement cette nécessité quand, dans ses monographies sur la scolastique, il recourt à d'autres critères, et notamment quand il fait de la philosophie du moyen âge la « collaboratrice » de la théologie [1]. Ceci nous amène à examiner une nouvelle définition de la scolastique.

IV

Deuxième définition insuffisante. — « La philosophie scolastique, dit-on, est la philosophie au service du dogme catholique. » Telle est assurément la conception la plus habituelle qu'on s'en fait.

Le jugement exprimé dans cette formule est-il historiquement vrai; et dans l'affirmative, cette formule peut-elle fournir une réponse satisfaisante à la question qui nous occupe?

La subordination de la philosophie à la théologie n'était pas moins certaine, pour les docteurs du moyen âge, que la distinction même des deux sciences. Ils la justifiaient parce qu'ils croyaient, d'une conviction profonde, trouver dans le dogme catholique, l'infaillible parole de Dieu, porte-voix de la vérité. *Supposé admise pour certaine* une proposition quelconque, par exemple que deux et deux font quatre, la logique interdit à toute autre science d'aboutir à quelque conclusion qui renverse ce jugement mathématique. Tout le raisonnement des scolastiques est là. La vérité ou la fausseté de la prémisse — à savoir l'existence de la révélation divine — n'est pas de la compétence du philosophe. Mais *posé cette hypothèse*, la raison doit s'interdire d'aller à l'encontre d'un dogme, *supposé* certain, car la vérité ne peut renverser la vérité. « *Supposito* quod huic scientiæ (c'est-à-dire la théologie) non subjacet nisi verum... *supposito* quod quæcumque vera sunt judicio et auctoritate hujus scientiæ, falsa

1. Congrès international de philosophie. Compte rendu publié par la *Rev. de métaph. et de morale*, 1900, p. 650. Cf. *Entre camarades*, p. 65.

nullo modo esse possunt judicio rectæ rationis. His inquam suppositis, cum et eis manifestum sit quod tam auctoritas hujus scientiæ quam ratio... veritati innituntur, et verum vero contrarium esse non potest, absolute dicendum quod auctoritati hujus scripturæ nullo modo ratio potest esse contraria, immo omnis ratio recta ei consonat[1]. »

Voilà le point de vue spécial auquel se plaçaient les docteurs du moyen âge : il importe que l'historien le saisisse et le respecte.

Quelle était la nature et l'étendue de ce contrôle auquel la philosophie se soumettait vis-à-vis de la théologie? On a beaucoup abusé d'une formule historique : *philosophia ancilla theologiæ*, qui semble enlever à la philosophie toute indépendance d'action. Il n'est pas sans intérêt de rappeler que son auteur — P. Damiani, qui écrivit au XIe siècle — était un de ces nombreux théologiens à outrance qui déclaraient la guerre à toute philosophie. L'origine de la formule est suspecte et elle traduit fort mal la conception des scolastiques.

Supposez un voyageur livré à lui-même dans une forêt qu'il se propose d'explorer. Rien ne le gêne dans ses mouvements et ses recherches; il s'oriente à sa guise en avançant ou en reculant, en se repliant à gauche ou à droite, comme il lui plaît. Cependant, à certains endroits voisins d'un précipice, un écriteau placé par une main étrangère avertit que telle ou telle direction déterminée conduit à un casse-cou ou ne livre pas d'issue. La comparaison n'est pas des hommes du moyen âge, mais elle traduit leur pensée : la théologie exerce un contrôle plutôt négatif et prohibitif sur la recherche rationnelle; elle n'embarrasse pas les allures propres, la méthode et les principes de la philosophie, mais en *certaines questions* l'avertit de ne pas aboutir à des conclusions en contradiction avec les siennes propres. Cette attitude prohibitive, il va sans dire, n'est intelligible que là où les deux sciences se rencontrent *sur un terrain commun* : qu'on note cette observation qui nous mènera tantôt à une importante conclusion. De plus, cette attitude prohibitive du théologien vis-à-vis du philosophe n'implique pas nécessairement pour les recherches de ce dernier une orientation *positive*, puisque la révélation contient des dogmes qui dépassent la force de la raison, ou des mystères, devant lesquels l'homme demeure interdit[2].

1. Henri de Gand, *Summa Theologica*, X, 3, n° 4.
2. Cette théorie de la subordination de la philosophie à la théologie est très bien exposée notamment par Henri de Gand, *Summa theologica*, art. VII. De theologia in comparatione ad alias scientias.

*
* *

Tels sont, en raccourci, les fondements et les limites de la dépendance de la philosophie médiévale en Occident vis-à-vis de la dogmatique catholique. Avant d'examiner les ressources de cette formule, notons que plusieurs de ceux qui y recourent pour définir la scolastique lui font subir un élargissement caractéristique, une généralisation analogue à celle que nous avons enregistrée dans les déclarations de M. Picavet sur le sens étymologique de la scolastique. Si la scolastique est le nom que porte toute « fille des écoles », la scolastique médiévale n'est qu'une *espèce* de scolastique. De même on peut appeler *scolastique* toute philosophie qui se soumet à un dogme quelconque. La *scolasticité* d'un système se mesurera alors à l'étendue et à la profondeur de cette soumission. Dans ce sens, M. Carra de Vaux écrit au sujet de la philosophie arabe que le problème capital de ses recherches est le *problème scolastique*, ou l'alliance de la philosophie et du Coran [1]. Et il peut dire d'Al-Fârâbi, qu'il a sauté par-dessus le « problème scolastique » [2].

M. Blanc dit de même : « ces diverses scolastiques consisteraient dans l'accord de la philosophie avec telle ou telle foi religieuse.... Il faut chercher l'esprit de la scolastique dans l'accord même de la foi et de la raison, plutôt que dans tel système abstrait, aux contours indécis, ou même dans tel système déterminé » [3]. La spécificite de la dogmatique religieuse fixe ainsi la spécificité de la scolastique correspondante. De même qu'il y eut au moyen âge une scolastique catholique en Occident, il y eut une scolastique mahométane en Orient; le Vedantâ contient une scolastique brahmanique, les écrits de Philon le Juif une scolastique juive [4], et dans les temps modernes rien ne défendrait de parler d'une scolastique protestante.

*
* *

Nous venons de rappeler la notion communément donnée de la scolastique, soit qu'on la restreigne à la scolastique catholique, soit qu'on l'étende à toute philosophie religieuse. Cette notion est-elle caractéristique de la philosophie médiévale dont il s'agit dans cette étude, et peut-elle servir à nous la faire suffisamment connaître? Nous ne le pensons pas, et en voici quelques raisons :

1. Avicenne, Paris, 1901, p. 273.
2. *Ibid.*, p. 116.
3. *Op. cit.*, p. 115.
4. C'est l'expression dont se sert Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III [2], p. 341.

1. Bien que la *réalité* du rapport de subordination entre la philosophie et la théologie médiévales ne soit pas contestable, et bien que cette relation soit beaucoup plus significative de la scolastique que la simple transmission des idées par l'enseignement scolaire, cette définition de la scolastique, tout comme la première, présente le défaut général de ne pas se rapporter à ce qui constitue la philosophie scolastique comme telle, c'est-à-dire à son contenu doctrinal. Elle ne comprend dès lors que des attributs extérieurs à la chose même à définir. Ces attributs sont forcément secondaires. En effet :

2. Quelle que soit la raison, l'étendue et la nature de la subordination de la scolastique à l'égard de la théologie, — qu'elle soit ou servante ou esclave ou collaboratrice — n'est-il pas évident que cette philosophie signifiera par elle-même, abstraction faite du dogme dont elle est le « boniment », et qu'elle aura un sens *dans la mesure où elle livrera des explications rationnelles* de ce qui est? A ce point de vue, les Upanisahd's contiennent une philosophie panthéiste et subjectiviste; la scolastique du XIIIe siècle, une philosophie individualiste et objectiviste. On a pu rapprocher la première du système de Fichte et de Kant; la seconde, du système d'Aristote et de Leibniz.

Voilà donc que même dans des *théories subordonnées au dogme*, il y a place et il faut faire place à des éléments d'appréciation *autres que cette dépendance même vis-à-vis du dogme.*

3. Ceci devient plus évident encore si l'on songe que la scolastique médiévale se compose d'une foule de doctrines *n'ayant aucun rapport direct avec le catholicisme.*

Et cela doit être. Pour servir quelqu'un, à quelque titre que ce soit, il faut se rencontrer avec lui sous le même toit, dans la même profession, dans la même administration; il faut pour le moins s'occuper de choses qui le concernent. Mais la philosophie scolastique s'occupe d'une foule de problèmes dont le dogme catholique se désintéresse. Nier cela serait confondre la philosophie avec l'apologétique qui n'a d'*autre objet* et d'*autre raison d'être* que la justification du dogme; nier cela serait mentir à l'histoire et faire preuve d'une singulière étroitesse d'esprit dans l'étude des grandes systématisations médiévales.

De fait, rien dans les sources écrites ou traditionnelles du dogme catholique n'obligeait les philosophes du XIIIe siècle à expliquer par la matière première et la forme substantielle l'énigme de la constitution et des évolutions de la nature. Apparemment Aristote, l'initiateur de cette doctrine, ne prenait souci d'accorder sa cosmologie ni avec le catholicisme ni avec n'importe quelle autre reli-

gion; et plusieurs philosophes du haut moyen âge se sont ralliés, malgré leur catholicisme, à la théorie atomique. Dira-t-on que la doctrine de la matière et de la forme, fondamentale en scolastique, ne doit pas entrer en ligne de compte pour caractériser comme il convient son explication du cosmos; ou bien que même chez Aristote cette doctrine n'a pas de valeur philosophique propre; ou bien encore que cette doctrine aristotélicienne cesse de valoir dans la scolastique par le fait de sa transposition médiévale et parce que coordonnée, dans une même synthèse, avec des théories contrôlées par le dogme?

Ce qui est vrai de la matière et de la forme est vrai de la théorie des *potentiæ activæ* et *passivæ*, du principe d'individuation, de la distinction de l'essence et de l'existence; — de la théorie des *rationes seminales*, de l'unité ou de la pluralité du principe substantiel des choses; — de toute la logique, de toute la psychologie et surtout de l'idéogénie scolastique, notamment de la formation et du rôle des *species intentionales*, de la hiérarchie du vouloir et du connaître; du mode d'exercice de la volonté.... nous pourrions allonger la liste.

Car le terrain commun entre la philosophie scolastique et la théologie est beaucoup moins étendu que la scolastique, tout comme la théologie déborde de tous côtés les cadres qui appartiennent en même temps à la philosophie : en dehors de ce terrain et de ces cadres communs, disions-nous plus haut, une attitude de subordination d'une des sciences vis-à-vis de l'autre, n'aurait aucun sens. Reste donc que cette subordination est impuissante à caractériser la philosophie scolastique comme telle.

4. Que penser enfin de cette acception plus abstraite, qui fait de la philosophie scolastique une philosophie subordonnée à n'importe quel dogme, et qui voit dans la scolastique catholique une *variété*, au même titre que la scolastique indienne, arabe, protestante, etc.? Les mêmes difficultés renaissent sous une forme plus générale. L'élément spécificateur de ces diverses variétés de scolastique est un élément *religieux* et dogmatique, donc un *élément extra-philosophique*; et l'on continuera à caractériser *une philosophie*, par ce qui n'est pas philosophique (1). De plus, que le dogme régulateur soit le brahmanisne ou le mahométanisme, ou le catholicisme, ou le protestantisme, les théories philosophiques ainsi subordonnées n'en auront pas moins un sens propre au point de vue philosophique ou rationnel proprement dit (2) — sans compter que s'il s'agit d'une synthèse véritable, elle comportera une foule de solutions sur lesquelles la dogmatique n'exerce aucun contrôle, parce qu'elle se désintéresse des questions qui les ont provoquées (3).

5. Enfin s'il fallait définir la scolastique une philosophie en harmonie avec le dogme, il faudrait se résoudre à cette conséquence fort inattendue, qu'on peut distinguer dans une même scolastique — la scolastique catholique par exemple — des types multiples et contradictoires. Descartes professe la même foi que Thomas d'Aquin, et on peut vouloir accommoder le cartésianisme non moins que le thomisme aux besoins de la croyance catholique. Le P. Mersenne le prétendait sincèrement du vivant de Descartes. Et ne voyons-nous pas sous nos yeux un groupe de catholiques français souscrire au néo-kantisme? La double théorie des certitudes de la raison théorique et de la raison pratique leur permet de faire vivre en bonne intelligence un subjectivisme théorique et un dogmatisme pratique. Appeler *scolastiques* les philosophies des thomistes, des cartésiens, des néo-kantiens, c'est se railler de l'histoire, qui nous montre ces trois groupes en d'irréductibles positions et en d'éternels conflits — autant vaudrait identifier tous les groupes politiques d'un parlement, sous prétexte que leurs adhérents ont tous un commun rapport avec la même patrie. Et, à supposer cette identification plausible, c'est s'interdire de pénétrer les caractères différentiels de ces diverses scolastiques. A moins de faire appel à des éléments étrangers au dogme et spécifiquement thomiste, ou cartésien, ou néo-kantien, ce qui nous ramène à un autre procédé de définir, celui qu'il nous reste à examiner.

V

Définir la scolastique en elle-même, en laissant de côté tout rapport avec ce qui n'est pas elle, voilà le seul moyen d'entrer en contact avec l'âme de sa philosophie. Et pour la considérer en elle-même, il faut se familiariser avec les réponses qu'elle a faites aux grands et éternels problèmes, et puiser dans ces réponses mêmes les caractères qu'il convient de lui attribuer. « Il appert, écrit Otto Willmann, qu'il faut chercher le nerf du développement de la scolastique au moyen âge, non pas dans ses rapports avec l'antiquité, ou dans son parti théologique, mais dans le domaine de ses spéculations proprement philosophiques, « im Gebiete des eigentlichen Philosophierens »[1].

1. « Es wird ersichtlich dasz der Nerv der Entwickelung der Scolastik in Mittelalter weder in ihrem Verhältnisse zum Altertume, noch in ihrer theologischen Seite zu suchen ist, sondern im Gebiete des eigentlichen Philosophierens. » *Geschichte des Idealismus*, Brunswick, 1896, t. II, p. 349. Windelband parle dans le même sens, *Geschichte der Philosophie*, p. 254.

On parle communément de philosophie en un double sens. Dans son acception la plus rigoureuse, une philosophie est un ensemble harmonisé et unifié des théories explicatives de l'ordre universel; elle est un tout où les diverses parties se tiennent et se commandent, comme les roues d'un engrenage; un *système* ou une *synthèse*, suivant la notion imagée et énergique que la langue grecque nous a laissée de la science. Ainsi on parle du système des Upanishad's, du système platonicien, aristotélicien, néo-platonicien, du système cartésien, kantien, etc., parce que dans chacune de ces philosophies un lien organique relie les doctrines constitutives et donne à l'ensemble une orientation spécifique. — Mais on peut entendre aussi par philosophie, non pas ce groupement logiquement coordonné, mais une doctrine isolée et fragmentaire en réponse à *un* problème, ou encore un ensemble de doctrines mal équilibrées, inconséquentes et irréductibles à l'unité. Telle serait par exemple l'œuvre kantienne, si on admettait que sur une même question les « trois critiques » livraient, en s'inspirant d'ailleurs de divers points de vue, des solutions contradictoires : l'ensemble de la doctrine kantienne demeurerait philosophique, mais ne serait qu'un chaos.

La philosophie scolastique est-elle un système, ou forme-t-elle une mosaïque de théories divergentes et irréductibles à une même unité logique? Et si elle est un système, quels sont les caractères distinctifs qui doivent entrer dans sa définition?

Un examen attentif des documents laissés par le moyen âge et un groupement de résultats acquis par les travaux modernes mènent à quelques conclusions qui sont de nature à fournir des éléments de réponses.

1. *Considérée dans sa totalité*, l'œuvre philosophique du moyen âge est comparable à un chaos; car on ne peut découvrir d'unité *doctrinale* dans des productions qui représentent l'effort intellectuel d'une période plus de dix fois séculaire. C'est le seul sens plausible que nous trouvons à des déclarations comme celles que nous apporte une récente étude de M. Lindsay : « Scholasticism, as generally understood, is less a system than a chaotic compound of all the systems »[1].

En eût-il pu être autrement? Une même et unique synthèse philosophique pourrait-elle monopoliser les recherches de vingt géné-

1. *Archiv. f. Geschichte der Philosophie*, 1901, p. 43. Le titre de l'article est : Scholastic and Mediaeval Philosophy. — Cf. Picavet, Abelard et Alexandre de Halès —, et Hauréau : « Tous les systèmes sont représentés dans la philosophie scolastique, elle n'est donc pas un système » (*Dictionn. des sciences philos.*, au mot SCOLASTIQUE).

rations, sans que jamais une voix dissidente n'ait brisé la monotonie de cet unisson intellectuel? L'histoire n'offre jamais le spectacle de ces uniformités. De fait :

2. On découvre aisément que la philosophie du moyen âge se décompose en *plusieurs systèmes* au sens rigoureux du mot, marqués au coin, à des degrés divers, de l'unité caractéristique. Qu'il nous suffise de citer le système d'un Jean Scot Erigène (IXe siècle), réédition originale du panthéisme néo-platonicien, et le système d'un saint Thomas, expression non moins originale de l'individualisme aristotélicien. De part et d'autre nous assistons à une brillante unification doctrinale, et la pensée directrice de l'une est si bien distincte de la pensée directrice de l'autre, que les deux systèmes se sont inévitablement heurtés.

3. Entre le système d'un Descartes et celui d'un saint Thomas il n'y a pas de parenté; mais il existe des traits de famille prononcés entre un groupe des plus grands docteurs du moyen âge. Anselme de Cantorbery, Alexandre de Halès, Thomas d'Aquin, Bonaventure, Duns Scot, Guillaume d'Ockam. Malgré des doctrines propres, ces hommes sont d'accord sur un nombre considérable de théories fondamentales, celles-là précisément qui dessinent la structure d'un système, parce qu'elles ont pour objet les problèmes capitaux que toute philosophie se pose. On peut comparer ces divers penseurs à des architectes qui seraient chargés de faire des appliques décoratives à des édifices en tout point semblables. Cette synthèse commune — abstenons-nous provisoirement de la désigner autrement — sert donc de point de ralliement : elle forme un patrimoine familial qui se constitue lentement du IXe au XIIIe siècle, se fixe dans toute son ampleur au XIIIe siècle, se dissipe petit à petit à partir de la fin du XIVe siècle. On le défend contre des envahisseurs, qui veulent le ruiner au profit de synthèses adverses; des luttes s'engagent, et cette défense, énergique et triomphante au grand siècle, molle et désastreuse aux temps de décadence, explique comment des hommes tels que Thomas d'Aquin, Bonaventure, Duns Scot, engagés entre eux dans d'interminables controverses sur des questions particulières, marchent la main dans la main dès qu'il s'agit d'opposer leurs convictions essentielles et communes au progrès de l'Averroïsme.

4. Cette synthèse commune est *dominatrice* dans le moyen âge occidental. Elle peut se réclamer des plus grands noms et notamment de celui de Thomas d'Aquin qui ne l'a pas constituée, mais qui l'a interprétée de façon géniale. Par contre, le panthéisme érigénien et l'averroïsme latin, où les deux formes principales de l'opposition disparaissent au second plan, si on compare leur prestige et

leur valeur, à ceux de la grande synthèse qu'ils essayèrent d'effriter.

Il ne peut être question ici de développer ces diverses thèses. Elles forment la trame d'un ouvrage que nous avons publié sur l'*Histoire de la philosophie médiévale*[1], et dont nous demandons au lecteur la permission d'extraire quelques lignes. La synthèse commune aux grands docteurs y a été exposée en même temps que le thomisme, mais elle s'en détache si nettement, que par un artifice d'imprimerie, on a pu faire le départ entre cette synthèse même et les solutions personnelles dont chacun des grands écrivains du XIIIe et du XIVe siècle est venu l'enrichir. Voici la conclusion de cet exposé :

« Une définition intrinsèque et essentielle de la scolastique est-elle possible? Une définition intrinsèque doit être tirée des entrailles mêmes de la chose à définir, et elle est appelée essentielle si elle est basée sur sa nature constitutive. Or, nous connaissons la nature constitutive de la philosophie scolastique par l'ensemble des doctrines qu'elle professe sur les grands problèmes de la pensée.

« Pour découvrir les caractères essentiels de la synthèse scolastique, il suffit de reprendre par le détail les groupes de solutions qu'elle comporte et d'en étudier les signes distinctifs. Chacun de ces signes marquera la scolastique d'un cachet précis, d'une détermination spéciale; le faisceau de ces signes constituera l'ensemble des caractères essentiels de la scolastique. Traçons quelques linéaments de ce travail descriptif. Avant tout la scolastique n'est pas un système *moniste*. Le dualisme de l'acte pur (Dieu) et des êtres mélangés d'acte et de puissance (créatures) fait de la scolastique l'irréductible ennemie de tout panthéisme. Les compositions de matière et de forme, d'individuel et d'universel, les distinctions entre la réalité du sujet connaissant et celle de l'objet connu, entre la substance de l'âme bienheureuse et celle du Dieu qui assouvit ses facultés — sont autant de doctrines incompatibles avec le monisme. La théodicée de la scolastique est *créationiste*, son Dieu est personnel; sa métaphysique de l'être contingent est à la fois un *dynamisme* modéré (l'acte et la puissance, la matière et la forme, l'essence et l'existence) et une franche affirmation de l'*individualisme*. Ce même *dynamisme* régit l'apparition et la disparition des substances naturelles; à un autre point de vue, le monde matériel reçoit une interprétation *évolutionniste* et *finaliste*. — Rappelons, en outre, que la psychologie scolastique est *spiritualiste* et non matérialiste; *expérimentale* et non aprioriste ou idéaliste; *objectiviste* et

1. Paris, F. Alcan, 1900.

non subjectiviste : la définition même de la philosophie, d'après les scolastiques, implique la possibilité pour l'intelligence de saisir une réalité extramentale. Étayée sur les données de la psychologie et de la métaphysique, la logique met en honneur les droits de la méthode *analytico-synthétique*. Quant à la morale, elle emprunte à la psychologie la plupart des caractères qui la distinguent. C'est ainsi qu'elle est *eudémoniste*, *libertaire*, etc. On pourrait multiplier les points de vue, retourner la synthèse scolastique en d'autres sens, et l'on trouverait, pour la définir, d'autres caractères intrinsèques. Tous d'ailleurs sont solidaires, tous se complètent; il doit en être ainsi, puisque les divers départements doctrinaux qu'ils définissent sont reliés entre eux dans la plus intime unité organique[1]. »

C'est donc une synthèse philosophique *très déterminée* que nous proposons d'appeler la scolastique. Reste à justifier la dénomination.

VI

Les noms sont les substituts des choses, mais le lien qui fonde l'association du langage et de la pensée est artificiel et conventionnel. Quelle que soit la raison qui fit prévaloir l'appellation de *scolastique*, le mot est reçu quand il s'agit de philosophie ou de théologie médiévale. Quand une chose signifiée par un nom est simple, unique, le nom est intelligible à tous et remplit adéquatement sa fonction de substitut. Mais si un examen plus attentif démontre que cette simplicité est apparente et déguise une complexité d'éléments irréductibles, la langue doit se préciser et s'enrichir. Ainsi procéda la terminologie des biologistes au fur et à mesure que le microscope révéla de nouveaux corps dans une cellule que l'on croyait d'abord de nature homogène.

L'historien de la spéculation obéit au même besoin. Aussi longtemps que la philosophie du moyen âge apparut comme un tout homogène, on put sans inconvénient l'appeler confusément *la scolastique*. Aujourd'hui qu'on est plus familiarisé avec la doctrine des philosophes médiévaux et que l'homogénéité apparente de la doctrine fait place devant une hétérogénéité caractéristique, il importe de préciser le langage. C'est pour interpréter les faits mis au jour par de récents travaux que nous avons réservé le nom de philosophie scolastique, non plus à la totalité des spéculations médiévales, mais à un *groupement spécifique de doctrines*, à *une synthèse déterminée*, à celle : 1° qui a réuni le plus de suffrages; 2° qui

1. P. 288 et 289.

peut se réclamer des plus grands noms; 3° qui a absorbé le plus puissant effort, mais non l'unique effort du moyen âge.

Restreindre ainsi l'acception de la *scolastique* est préciser et non violer l'acception primitive, car cette dénomination doit évidemment s'appliquer à la philosophie d'un Thomas d'Aquin, d'un Bonaventure, d'un Scot que l'on avait en vue dans la langue traditionnelle, à un moment où l'attention n'était pas attirée sur le mouvement oppositionnel, l'antiscolastique.

VII

En finissant, nous permettra-t-on de reproduire quelques appréciations présentées dans cette revue même[1], par M. Picavet, au sujet de notre *Histoire de la philosophie médiévale*?

« La scolastique, écrit-il, est donc pour lui l'accord des enseignements de la religion catholique et des résultats de l'investigation philosophique.... Aussi M. De Wulf ramène essentiellement la philosophie médiévale à une orthodoxie qu'il appelle scolastique » (p. 184). Ce jugement est surprenant. M. Picavet a négligé le point de vue qui nous paraît capital dans la scolastique : l'évolution du contenu doctrinal, et il nous adresse le reproche que nous lui adressons à lui-même : de ne voir la philosophie scolastique que dans son rapport avec la théologie. En réalité, à nos yeux, elle est tout autre chose qu'une orthodoxie ou une apologétique. Si nous faisons une place d'honneur au thomisme, ce n'est pas parce que « le thomisme philosophique connexe au thomisme théologique est la philosophie qui l'emporte sur toutes les autres et doit servir à les juger » (p. 184), mais parce qu'elle est l'expression la plus entière de la synthèse scolastique; et loin de nous d'amoindrir la valeur des autres philosophies similaires. Enfin, le critère de la distinction entre *scolastique* et *anti-scolastique* n'est aucunement le catholicisme, comme l'affirme M. Picavet, p. 184, mais l'irréductibilité des systèmes philosophiques; et s'il est évident pour lui que cette classification n'a de valeur que pour les catholiques (p. 185), nous croyons, au contraire, qu'elle n'a rien à voir avec la religion personnelle des historiens, qui devront toujours, à quelque église qu'ils appartiennent, distinguer entre la conception philosophique de J. Scot Erigène et celle de Thomas d'Aquin.

M. De Wulf.

Louvain.

1. Février, 1902, p. 183-185.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Le Dantec. — L'UNITÉ DANS L'ÊTRE VIVANT. 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, 412 p., Paris, Félix Alcan, 1902.

M. Le Dantec est un théoricien hardi. Par ces temps où l'expérimentalisme se montre parfois un peu étroit et trop exclusif, le fait est à noter. M. Le Dantec est fort loin de dédaigner l'expérience, mais il est au moins aussi loin de prétendre s'y confiner. Il raisonne beaucoup. Évidemment c'est là un procédé qui ne va pas sans quelques dangers. On les connaît assez; les défauts du théoricien sont assez généralement de porter des données insuffisantes, de raisonner parfois mal, d'interpréter inexactement les faits, parfois de répéter simplement sous une forme abstraite les données de l'expérience et de donner trop d'importance à ce genre d'explication même lorsqu'elle est bien insuffisante. Je ne prétends pas, je ne pense pas que M. Le Dantec ait toujours évité tous ces défauts. Il n'en a pas moins fait une œuvre intéressante et forte, vraiment remarquable à plusieurs égards, et dont certaines parties au moins resteront sans doute longtemps debout.

Le livre a des défauts d'ailleurs. L'unité — qui en fait le sujet — n'y est pas très rigoureusement observée; la composition m'en a paru assez défectueuse. Je ne m'attacherai pas à en faire une réduction proportionnelle et, après un bref résumé, je m'attacherai surtout aux parties qui m'ont le plus intéressé et qui se rattachent le mieux au sujet général du livre.

Le volume de M. Le Dantec comprend un avant-propos et cinq livres. Le premier livre est consacré à la méthode déductive en biologie, le second s'occupe de l'espèce et de l'individu, le troisième traite des questions d'hérédité et de sexualité, le quatrième a pour titre : l'unité dans le mécanisme, mais le titre est plus général que le contenu et l'on y trouve surtout une étude sur l'imitation. Enfin le cinquième livre renferme une étude des principes de classification.

Les deux premiers livres sont particulièrement à remarquer ici comme donnant, le premier la méthode de l'auteur et le second l'étude la plus définie et la plus systématique sur l'unité de l'être vivant que contienne le volume.

Il faut en biologie, comme dans toutes les recherches scientifiques,

dit l'auteur exposant sa méthode, procéder du simple au composé. Si nous connaissions complètement les propriétés élémentaires des cellules, nous comprendrions la vie de l'être supérieur. Mais la vie d'une cellule est déjà très compliquée, il faudrait étudier séparément chacun des phénomènes élémentaires dont la résultante est la vie cellulaire totale. Malheureusement la chimie ne sait pas actuellement nous renseigner sur la structure moléculaire des substances vivantes.

On peut tourner la difficulté. M. Le Dantec est convaincu « qu'il est possible, par l'application rationnelle de la méthode déductive, de pénétrer profondément dans les arcanes de la vie cellulaire, en se servant comme point de départ, non pas seulement des données histologiques et de l'étude morphologique des modifications intra-cellulaires, mais encore *et surtout* des résultats de l'observation des phénomènes d'ensemble qui se manifestent chez les êtres pluricellulaires les plus élevés en organisation ». Et sans doute ceci peut paraître en contradiction avec le principe qui recommande de procéder du simple au complexe. Mais puisque nous ne pouvons pas faire directement l'étude de la vie cellulaire, il faudrait tâcher « d'établir, entre le fait complexe et les faits élémentaires, un lien assez solide pour que, de l'observation directe du fait complexe, se dégageât une connaissance nouvelle et plus profonde des faits élémentaires dont le premier est la synthèse ». Alors TOUS les faits d'observation, quels qu'ils soient, pourvu qu'ils soient bien observés, pourraient être pris comme points de départ de raisonnements déductifs dont le résultat intéressera quelquefois une partie de la Biologie très différente, très éloignée de celle qui aura été le théâtre même de l'observation.

En partant de propriétés certaines, mais grossières, des éléments cellulaires, nous arrivons, par exemple, à des résultats certains mais approximatifs, « au moyen d'une série de déductions qui nous a servi à établir un lien entre les propriétés des cellules et les manifestations vitales d'êtres pluricellulaires théoriques, voisins des êtres réels. Remplaçons maintenant ces manifestations théoriques par les manifestations *réelles*, observées chez les animaux réels, et, avec cette nouvelle connaissance des choses, parcourons en sens inverse la série de nos déductions; nous arrivons ainsi à compléter nos éléments point de départ, c'est-à-dire à nous faire une idée plus précise des propriétés des éléments cellulaires; partis de la seule notion de bipartition, nous pouvons arriver, par exemple, en redescendant aux cellules, à la connaissance des relations entre le protoplasme et le noyau, ou à la compréhension du phénomène de karyokinèse. » Mais l'investigation ne doit pas s'arrêter là, une fois qu'on aura une connaissance plus approfondie des propriétés des cellules, il faudra recommencer les déductions avec ces nouvelles acquisitions comme point de départ. On réalisera ainsi pour les êtres supérieurs une plus grande approximation, et ainsi de suite; « nous ferons la *navette* entre les êtres unicellulaires et les êtres supérieurs et, à chaque fois, les premiers nous expliqueront

davantage les seconds, les seconds nous feront pénétrer plus profondément dans la connaissance des premiers. » Telle est la « méthode de la navette » que l'auteur préconise. On peut aussi souvent qu'on le voudra et arriver ainsi à préciser de plus en plus notre connaissance des propriétés élémentaires des cellules et de la substance vivante en général, à concevoir la biologie tout entière « comme un ensemble parfaitement harmonieux dans lequel les grandes notions d'hérédité, d'individualité, de sexualité ont des domaines presque entièrement confondus les uns avec les autres », et enfin « à comprendre et à expliquer cette *unité* si mystérieuse et si imprévue de l'animal supérieur et de l'homme ». On aperçoit sans doute toute l'ingéniosité de la méthode et aussi ses difficultés et même ses périls.

Après cette sorte d'introduction générale le premier livre comprend trois chapitres : l'espèce et la forme, la biologie générale de l'être, et la biologie générale de la reproduction. Ils sont tous les trois extrêmement intéressants, abondants en vues générales hardies. Je regretterais, si j'étais spécialisé dans la biologie, de ne pouvoir m'y arrêter longuement. L'auteur y définit l'espèce, en biologie comme en chimie, « l'ensemble des êtres qui ne présentent que des différences quantitatives ; c'est l'identité qualitative seule qui peut limiter un groupe non conventionnel ». Cela fait prévoir le rôle fondamental de la chimie en biologie, puisque les différences et les identités dont il s'agit ici sont d'ordre chimique. Puisque l'être se développe lui-même à partir d'un œuf emprunté à un être de même espèce, la composition chimique des êtres est le facteur morphogène par excellence, et ceci annonce une théorie chimique de l'hérédité. Il est naturel, dans ces conditions, que l'adjonction au corps d'un être de composition chimique différente, modifie plus ou moins la forme de ce corps. « C'est la constatation du rôle morphogène des parasites ; ce rôle morphogène peut être très considérable, comme le prouvent les *galles* végétales. » Et les plus intéressants des parasites, « au point de vue de la morphologie générale, sont les éléments génitaux des êtres vivants », qui déterminent les modifications connues sous le nom de caractères sexuels secondaires ; ils ont ceci de particulier qu'ils sont de l'espèce même de l'être qu'ils infestent et donnent lieu à un cas d'*autoparasitisme*.

Je passe sans insister sur les objections possibles à ce qui, dans le premier livre et dans le suivant, intéresse spécialement l'unité et l'individu. Pour M. Le Dantec, « la seule définition logique de l'individu est la suivante : l'individu d'une espèce donnée est la plus haute unité morphologique fatalement héréditaire ». Il trouve dans cette définition un moyen de savoir, en présence d'une agglomération vivante, si elle est un individu ou une colonie, un être simple ou un être composé. « Le patrimoine héréditaire sera bien commun à toute l'agglomération, si aucune modification n'est intervenue, mais ce patrimoine représentera-t-il la forme de l'agglomération tout entière ou seulement d'une partie plusieurs fois répétée dans l'agglomération ? Dans le

premier cas l'agglomération sera un individu, dans le second elle sera une colonie. » Par exemple une agglomération d'hydres provenant du bourgeonnement d'une hydre est une colonie parce que c'est la forme hydre et non la forme de la colonie qui est déterminée par le patrimoine héréditaire commun à toute l'agglomération.

L'indivisibilité ne peut être le caractère essentiel de l'individu. Il n'existe pas dans la cellule. On ne le trouve pas non plus dans le règne végétal, la plupart des plantes étant susceptibles de se multiplier par boutures. Dans le règne animal l'indivisibilité n'est pas constante. On connaît les expériences de Tremblay sur les hydres. Les vers plats du groupe des Planaires peuvent être divisés en deux parties, chacune des deux reproduit un être analogue au premier. La communauté d'origine ne donne pas non plus un caractère suffisant. La dépendance plus ou moins étroite des parties constituant le corps vivant ne nous fournit pas davantage la caractéristique de l'individualité. Cette dépendance peut exister encore, quoique très faible, entre des parties éloignées d'une agglomération traversée par des canaux nourriciers.

Si d'ailleurs l'individu doit être considéré comme « l'unité morphologique héréditaire » il est quelquefois difficile de retrouver cette unité. La difficulté commence dans le cas des colonies pluricellulaires. Il en est qui sont composées d'êtres ressemblant beaucoup à des êtres unicellulaires connus ; « il y a quelquefois, chez les protozoaires, deux espèces très voisines dont l'une est représentée uniquement par des cellules isolées, l'autre par des agglomérations de cellules; ces deux espèces sont considérées comme très voisines, parce que les cellules isolées de la première ressemblent beaucoup aux cellules agglomérées de la seconde. Où est l'individu dans l'espèce agglomérée ? Doit-on le reconnaître dans une cellule de l'agglomération ou dans l'agglomération tout entière ? Le moyen de répondre à cette question est de chercher quelle est la forme obligatoire d'équilibre et nous pouvons prévoir, dès maintenant, que la réponse pourra être différente pour différentes espèces unicellulaires voisines. » Les individus de deux espèces voisines peuvent ainsi ne pas être analogues, celui de l'espèce agglomérée équivalant morphologiquement à un nombre défini d'individus de l'espèce unicellulaire libre. Mais les agglomérations de protozoaires n'ont pas toujours une composition fixe. Quelques-unes sont un véritable individu, par exemple la sphère de volvocinées composée d'un nombre constant de cellules disposées d'une manière constante. Au contraire chez l'*Epistylis* c'est la cellule qui est l'individu parce que ce qui est ici transmis héréditairement, ce qui est morphologiquement obligatoire, « c'est la forme des cellules et la propriété de s'unir en grappe d'une certaine façon, ce n'est pas la forme exacte de la grappe. L'unité morphologique la plus élevée que l'hérédité reproduise fidèlement chez l'*Epistylis*, c'est donc la cellule et non la grappe, c'est la cellule qui est l'individu. »

On voit que l'individualité peut ne pas être une chose absolue ni

toujours bien nette, même avec le critérium de M. Le Dantec. En fait, « parmi les infusoires flagellés en particulier, on trouve pour ainsi dire toutes les étapes de l'individualisation progressive des colonies; on commence par des espèces coloniales dont les cellules sont réunies en groupes absolument quelconques; on voit ensuite des agglomérations qui, sans être encore tout à fait fixes dans leur structure et leur composition, ont déjà certains caractères définis, en tant qu'agglomérations : puis, le nombre de ces caractères définis augmentant, on finit par arriver aux espèces telles que les *Volvox* et les *Magosphæra*, dans lesquelles les agglomérations sont définitivement des individus ». Et l'on peut par là arriver à se faire une idée de la formation progressive d'un être pluricellulaire bien défini, même d'un individu formé de cellules de deux formes différentes, et de concevoir ensuite la formation de l'individu métazoaire primitif.

Défini comme il vient de l'être, « l'individu est réellement l'*unité* dans l'espèce; l'individu est la forme d'équilibre de la substance spécifique et cette forme d'équilibre est déterminée, *représentée*, si l'on donne à ce mot son sens le plus large, dans chaque cellule constitutive de l'individu »; malgré son hétérogénéité apparente et la diversité de ses tissus, « l'individu n'en conserve pas moins une homogénéité réelle, puisque tous ses éléments, malgré leur configuration adaptée aux diverses conditions locales, ont néanmoins en commun la particularité la plus importante, la *personnalité* de l'individu considéré ». C'est grâce à cela que l'on peut parler d'un individu comme on parle d'une cellule et c'est grâce à cela aussi que l'on peut expliquer l'hérédité des caractères acquis, que M. Le Dantec considère comme « un fait indiscutable ».

C'est encore ce patrimoine commun des éléments de l'individu qui lui donne son unité. « Cette unité si peu apparente dans le corps de l'homme nous la trouvons dans le caractère quantitatif commun à tous les éléments de l'individu.... Les divers tissus ne sont pas des éléments de natures différentes, communs à tous les individus d'une espèce; ce sont des modalités diverses d'un élément unique qui détermine la personnalité de l'individu considéré. Voici ce que l'histologie ne pouvait pas nous faire prévoir et ce qui ressort d'une étude logique de l'hérédité et de l'individualité. »

M. Le Dantec termine son livre premier par quelques considérations sur le polyzoïsme. D'après lui il n'y a pas à se demander si un être individualisé est composé de plusieurs individus d'ordre inférieur. Il y aurait là quelque contradiction. « Un être pluricellulaire étant individualisé, c'est-à-dire susceptible d'une hérédité totale, il n'y aura jamais à se demander si c'est une colonie d'individus d'ordre inférieur, mais bien si l'on peut le considérer comme provenant de l'individualisation progressive d'une espèce coloniale ancestrale. »

Toutes ces considérations sont intéressantes et beaucoup paraissent justes quoique assez aventureuses parfois. Je crois aussi qu'elles

peuvent soulever des objections. Je n'ai pas à examiner ici celles de ces objections qui concernent spécialement la biologie. Mais il me semble que M. Le Dantec a plutôt recherché et peut-être trouvé et indiqué certaines conditions de l'individualité et de l'unité qu'il n'a étudié l'individualité et l'unité en elles-mêmes. Il se peut que l'individu soit la plus haute unité morphologique héréditaire. Il se peut encore que l'unité de l'organisme s'accompagne de l'existence d'un caractère commun à tous ses éléments. Ce qui est plus contestable peut-être c'est que ces deux traits soient les plus essentiels, qu'ils donnent et qu'ils expliquent la nature propre de l'individualité et de l'unité.

Par exemple je ne puis trouver que la ressemblance des éléments d'un organisme explique son unité. Et je trouve dans la théorie biologique de M. Le Dantec une singulière et frappante analogie avec la théorie sociologique de M. Tarde. Dans M. Tarde une société est composée de gens qui s'imitent, comme pour M. Le Dantec un organisme est composé d'éléments identiques au fond, à certains égards, malgré leurs différences. Et je crois bien qu'on pourrait en psychologie faire des remarques de même genre et retrouver quelque chose de commun et de caractéristique dans tous les états d'âme d'un individu. Mais M. Tarde complète sa théorie de l'imitation — que je n'ai pas d'ailleurs à examiner ici — par des considérations sur l'adaptation et l'opposition. Je crois que des considérations sur le rôle de la finalité organique compléteraient au moins heureusement la théorie de M. Le Dantec. Elles ne remplaceraient nullement les considérations sur les ressemblances chimiques, mais elles ne sauraient être remplacées par celles-ci. M. Le Dantec me paraît se méfier de l'idée de finalité. Il n'a pas tort, car on s'en est singulièrement servi et elle prête aux pires erreurs. Mais elle exprime aussi, si on l'entend bien, un ensemble de faits très positifs, très réels et très importants. Et je trouve que M. le Dantec passe bien rapidement sur la solidarité organique et la dépendance des éléments qui se rattache étroitement à la finalité, qui en est un aspect ou une partie.

Il serait conduit par là à voir une autre position du problème du polyzoïsme. Il pourrait bien consister à rechercher le degré d'individualisation qui reste encore aux éléments et qui manque encore à l'ensemble. Car les premiers peuvent n'être plus, à proprement parler, des individus et conserver encore quelques traces d'individualisation; comme le second peut constituer un individu sans que cependant son individualisation soit complète. Nous avons vu que, même dans la théorie de M. Le Dantec, l'individualité n'est pas une chose absolue et que l'individualisation est progressive. Le problème du polyzoïsme consisterait donc à se demander non point seulement si l'individu provient d'une colonie d'êtres plus simples, mais aussi si son individualisation est achevée et à quelle période de l'individualisation il se trouve en ce moment. Et l'individualité serait caractérisée,

en tout ceci, essentiellement par la systématisation, par l'unité de fin des éléments, par la perfection relative de la finalité organique. Ce n'est en effet que par les oppositions de la vie des éléments à la vie de l'ensemble que nous pouvons leur reconnaître une existence distincte; comme c'est la fusion, l'accord de ces vies qui fait disparaître les éléments en tant qu'individus et fait réellement un individu de l'ensemble. Et il serait sans doute extrêmement intéressant de déterminer les rapports de la systématisation et de la similitude.

J'espère que j'aurai pu faire entrevoir, si incomplète que soit mon analyse, la haute valeur et la portée du livre de M. Le Dantec. La place me manque pour insister sur les autres parties de l'ouvrage, parmi lesquelles je recommanderai surtout celles qui traitent des questions d'hérédité et de sexualité, et des principes de classification. Le livre IV, intitulé l'Unité dans le mécanisme et où l'auteur n'étudie guère que le mécanisme de l'imitation et de l'imitation de la parole et du chant, m'a paru incomplet et peu satisfaisant. Mais on trouve presque partout ailleurs et en abondance des idées ingénieuses et de fortes conceptions, qui, si elles ne s'imposent pas toutes, peuvent au moins devenir suggestives et fécondes.

Par exemple les faits cités par M. Le Dantec et les idées qui les accompagnent pourraient être fort utiles pour certaines discussions sur la sociologie générale. On connaît les récents travaux sur le nominalisme et le réalisme en sociologie, j'ai eu l'occasion d'en parler ici même et d'indiquer brièvement mon opinion. Les variations et les progrès de l'individualisation chez les animaux nous montrent bien, à mon avis, comment le problème est susceptible d'une infinité de solutions réelles. Il est des sociétés qui sont surtout des collections d'individus, il en peut exister d'autres où le tout s'individualise et où les individus sont surtout des éléments. La société, comme la colonie d'êtres monocellulaires, tend, dans certaines conditions, à s'individualiser, c'est-à-dire à devenir de plus en plus une personne réelle et à supprimer dans la même mesure l'individualité distincte de ses membres. Il se peut, par conséquent, que le rapport des élément à la synthèse soit assez variable, même dans les sociétés que nous connaissons. On ne pourrait parler ici de formes héréditaires et le problème de l'individualité se pose autrement à cet égard, mais les considérations sur la finalité interne de l'être et la systématisation des éléments garderaient toute leur valeur. Raison de plus, à mon avis, de les considérer comme fondamentales.

Fr. PAULHAN.

Dr J. Grasset. — LES LIMITES DE LA BIOLOGIE. *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* Paris, Félix Alcan, 1902, 1 vol. in 18, 188 pages.

« J'ai essayé de combattre le monisme biologique, incarnation

séduisante du monisme positiviste », dit l'auteur. En réalité il a opposé à « l'intolérance » de certains disciples de Spencer — pour qui la morale et l'art comme la sociologie, la psychologie et même la logique, devraient être des conséquences directes de la biologie — un « libéralisme » qui permette aux croyants de concilier leur respect pour la science avec leur foi religieuse, le laboratoire avec l'oratoire. La thèse soutenue par M. Grasset n'est pas neuve; comme il le dit lui-même, « on ne trouvera ici que de vieilles idées sur de vieilles questions » : la biologie, « étrangère et indifférente aux solutions métaphysiques et religieuses », étudiant des faits qui sont irréductibles aux processus physico-chimiques (p. 11-22), des faits tout différents de ceux qu'étudient la psychologie et la sociologie (p. 49-73 et 100-117); la distinction déjà souvent signalée, et par nous-même (que l'auteur cite à mainte reprise en affirmant une complète divergence de vues sur le fond de la question), entre le domaine de la science et celui de la pratique morale, pédagogique, artistique, etc. (p. 23-48 et 74-99); la métaphysique et la religion infligeant un démenti au dogme « de l'unité du mode de connaissance »; — voilà l'essentiel du livre de M. Grasset.

Les citations sont nombreuses, impartialement empruntées aux auteurs des camps philosophiques les plus opposés; la question est « mise à jour ». La solution « vitaliste » du professeur de Montpellier, qui veut que « les lois de la vie aient leur autonomie et leur individualité propre » (p. 175) et que la biologie ne soit « *nec ancilla, nec domina* », peut être aisément acceptée; il n'en est pas de même de la solution « libérale », favorable à l'affirmation et au culte d'un inconnaissable, sur lequel on émet mille hypothèses invérifiables : l'esprit scientifique pourrait bien en définitive consister dans un parti pris d'ignorance et d'insouciance à l'égard du « somewhat unknown » que l'évêque de Cloyne contribua tant à détrôner.

G. L. DUPRAT.

Ludwig Goldschmidt. — KANT UND HELMHOLTZ; Hamburg et Leipzig, Voss, 1898, pp. XVI et 135.

Le sous-titre de ce livre le présente comme un travail de vulgarisation scientifique. Cela ne veut pas dire que la lecture en soit facile : la pensée est souvent obscurcie par l'abondance excessive des métaphores. — L'idéalisme kantien, en posant l'espace comme forme *a priori* de la sensibilité, regarde aussi comme *a priori* les principes fondamentaux de la géométrie, et en particulier les axiomes d'Euclide. Or Helmholtz, dans son discours rectoral sur *Les faits de la perception*, a soutenu contre Kant la thèse de l'origine empirique des axiomes, et en général des principes de la géométrie. Le présent travail a pour but de défendre la thèse kantienne contre les critiques de

Helmholtz. — L'auteur soutient que Helmholtz, placé au point de vue des sciences de la nature, s'est mépris sur la pensée de Kant. Pour Helmholtz, les principes comme le principe de causalité sont des hypothèses, et c'est après avoir constaté que l'expérience les vérifie indéfiniment que l'ésprit les accepte. Aux yeux de Kant, ces principes expriment des lois fondamentales de la connaissance et ont pour fonction de rendre la connaissance possible. Helmholtz traite le problème de la connaissance comme problème psychologigique, c'est-à-dire qu'il s'attache à montrer comment la connaissance se forme. Kant, au contraire, traite le même problème comme problème critique, c'est-à-dire qu'il se propose de déterminer les conditions de la connaissance. « La question (au point de vue critique) ne concerne pas la vérité des lois formelles, mais leur existence, leur présence réelle dans la connaissance. La loi de causalité n'est pas vraie ou fausse, mais elle est présente ou n'est pas présente dans nos jugements » (p. 22). — De même, pour Kant, l'espace est une intuition pure qui sert de forme a *priori* à toute perception externe. C'est cette intuition pure qui fournit un objet à la géométrie. — Peut-être serait-il conforme à la pensée de Goldschmidt de pousser un peu plus loin la distinction qu'il fait entre le point de vue de Helmholtz et celui de Kant, en disant que les lois qui forment les éléments transcendentaux de la connaissance sont des lois logiques ou des règles de la connaissance, tandis que les lois cherchées par Helmholtz sont proprement des lois naturelles, et que le débat du nativisme et de l'empirisme se ramène à ce que le premier envisage la connaissance dans son ordre logique tandis que le deuxième l'envisage dans son ordre psychologique.

FOUCAULT.

II. — Sociologie.

Elie Halévy. — LA FORMATION DU RADICALISME PHILOSOPHIQUE. I. *La jeunesse de Bentham*; II. *L'évolution de la doctrine utilitaire de 1789 à 1815*. 2 vol. in-8°, *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. F. Alcan, t. I, xv-447 p., t. II, iv-385 p.

Par l'expression *radicalisme philosophique* du titre, il faut entendre la philosophie politique et sociale à laquelle aboutit en Angleterre l'évolution de l'utilitarisme de 1789 à 1815. C'est à l'étude de cette évolution qu'est consacré l'ouvrage. L'auteur indique en une brève *Introduction* comment il a compris cette étude et quelle méthode il y a suivie :

« Pour connaître vraiment le principe de l'utilité, il faut en connaître toutes les conséquences, toutes les applications juridiques, économiques et politiques. Nous essayons de rendre la connaissance de la morale utilitaire plus exacte en la rendant plus complète. Nous étudions l'utilitarisme intégral.

« Or, pour étudier la doctrine à la fois dans son unité et dans toute sa complexité, quelle méthode convient-il de choisir? Pourrait-on, afin d'en simplifier l'exposition, supposer le radicalisme philosophique déjà constitué, et analyser l'ensemble des opinions philosophiques et sociales, théoriques et pratiques, qui pouvaient être celles de Stuart Mill, aux environs de 1832? La méthode présente des inconvénients graves. Suivant que l'exposition de la doctrine en mettrait mieux en lumière l'unité ou les contradictions, on nous soupçonnerait, dans le premier cas, d'avoir employé, pour la reconstituer, des procédés arbitraires et factices, ou, dans le second cas, d'avoir volontairement insisté sur les contradictions, afin de faciliter la tâche du critique. Mieux vaut sans doute laisser parler les faits, montrer à la suite de quelles péripéties tant de théories diverses sont venues successivement s'agréger au bloc de l'utilitarisme intégral, étudier le développement réel des concepts fondamentaux, raconter l'histoire de la formation du radicalisme philosophique. Par où notre sujet d'étude prend une ampleur nouvelle, en raison de l'importance que présente, dans l'histoire de l'esprit public en Angleterre, la doctrine utilitaire. Car l'Angleterre a eu, comme la France, son siècle de libéralisme; et au siècle de la Révolution française correspond, de l'autre côté de la Manche, le siècle de la révolution industrielle; à la philosophie juridique et spiritualiste des droits de l'homme, la philosophie utilitaire de l'identité des intérêts... La philosophie des droits de l'homme viendra aboutir, sur le continent, à la révolution de 1848; la philosophie de l'identité des intérêts, en Angleterre et vers la même époque, au triomphe du libre-échangisme manchestérien. Nous étudions, à ce point de vue, les origines, historiques et logiques, du radicalisme philosophique, un peu comme nous pourrions étudier la formation des principes de 1789; et dès lors, notre étude constitue, en même temps qu'un chapitre d'histoire de la philosophie, un chapitre de philosophie de l'histoire (t. I, p. IV et suiv.). »

Au double point de vue de l'histoire de la philosophie et de la philosophie de l'histoire, les deux volumes de M. Elie Halévy sont du plus haut intérêt. C'est un travail complet, appuyé d'une riche documentation, et qui nous paraît définitif sur le sujet.

I. — Le premier volume intitulé : *La jeunesse de Bentham* fait connaître les travaux de Bentham et le développement de sa pensée, de 1772 à 1789.

L'auteur expose, dans un premier chapitre, les principes généraux de morale et de législation qui constituent l'utilitarisme benthamique. Il montre que Bentham ne les a pas inventés, — qu'il n'a inventé ni le principe de l'utilité, ni l'arithmétique morale, ni la formule du plus grand bonheur du plus grand nombre, — qu'il les a empruntés à des écrivains antérieurs, notamment à Hume et à Hartley, à Helvétius et à Beccaria. C'était, dit-il, moins « un grand inventeur qu'un grand arrangeur d'idées ».

Il ajoute, et cette appréciation est à noter :

« On peut aller plus loin : les principes élémentaires sur lesquels il fonde sa doctrine, Bentham en a-t-il compris la complexité et l'obscurité réelles, telles qu'elles ressortent pour nous, à présent, de l'étude de leur développement historique? A-t-il vu que le principe de l'association des idées et le principe de l'utilité lui-même comportent des interprétations diverses et peut-être contradictoires entre elles? Il ne le semble pas : car tout l'effort de sa critique, Bentham le concentre, non sur des principes de métaphysique, mais sur les institutions établies, sources de corruption et d'oppression. Il aime à croire qu'il a découvert, dans le principe de l'utilité, un principe positif et simple, sur lequel tous les hommes pourraient s'entendre, en vue de réformer la société sur un plan systématique; et cette croyance, une fois formée, fortifie en lui le goût de la simplification théorique, joint à la passion des réformes pratiques. Elle aide donc au succès futur de son école, elle fait de lui l'individu le plus représentatif d'un siècle qui vise à rendre la science à la fois plus simple et plus utile (p. 52). »

Nous souscrivons à ce jugement, en lui donnant une signification et une portée qui ne sont peut-être pas dans l'esprit de M. Halévy, la signification et la portée d'une critique radicale de la philosophie morale et sociale de Bentham. On peut, croyons-nous, sans avoir besoin de suivre l'évolution historique de cette philosophie, reconnaître qu'elle reposait sur une analyse psychologique insuffisante et superficielle; que, pour simplifier son objet et lui donner un caractère en apparence positif, elle l'appauvrissait et le mutilait par l'exclusion d'éléments essentiels; en un mot, que la doctrine des droits naturels est rationnellement bien supérieure à la doctrine utilitaire.

Le chapitre II est consacré à la philosophie juridique de Bentham. La théorie benthamique du droit civil vient de Hume. M. Halévy y signale deux tendances qui existaient déjà chez Hume : l'une, naturaliste, où peuvent s'appuyer les défenseurs de la tradition; l'autre, rationaliste, qui mène à l'égalitarisme radical. Bentham se tient à égale distance de ces deux conséquences extrêmes qui peuvent être et seront tirées du principe de l'utilité (p. 91).

Dans la théorie benthamique du droit pénal ne se trouve rien de cette dualité de tendances. Un principe simple y est suivi méthodiquement jusque dans ses dernières conséquences. « C'est que, chez Bentham, la philosophie du droit pénal dérive d'Helvétius : la tendance naturaliste s'évanouit, le rationalisme subsiste (p. 130). »

Dans le chapitre III, nous voyons Bentham souder à ses théories juridiques les théories économiques d'Adam Smith. Dans son écrit sur la *Défense de l'usure*, il développe les conséquences du libéralisme économique, en étendant au commerce de l'argent le principe de la liberté du commerce. Ici, M. Halévy montre que, si l'idée d'utilité sert de principe commun à la philosophie juridique de Bentham et à la philosophie économique d'Adam Smith, ce n'est pas de la même façon

qu'elle trouve, dans l'une et dans l'autre, son application. Dans la philosophie économique, il s'agit de l'identité naturelle des intérêts; dans la philosophie juridique, de l'identification artificielle des intérêts par l'intervention sociale. Mais la combinaison des deux interprétations différentes du principe de l'utilité pouvait aisément se justifier aux yeux de Bentham et de ses disciples. « En fin de compte, le libéralisme économique d'Adam Smith et de Bentham apparaît moins comme un optimisme absolu que comme une doctrine qui insiste perpétuellement sur les conditions, difficiles et pénibles, que nous devons subir, en raison de la constitution même des choses, lorsque nous nous attachons à la réalisation, méthodique et calculée, de nos intérêts (p. 219). »

L'auteur aurait pu, semble-t-il, faire remarquer, en outre, que l'harmonie des intérêts constatée par Adam Smith dans l'ordre économique n'impliquait nullement les principes benthamiques de la morale et du droit.

Aux approches de 1789, dans les années qui séparent la révolution américaine de la révolution française, les questions de droit politique et d'organisation politique sont partout, même en Angleterre, posées, examinées, discutées. L'attention de Bentham devait naturellement se porter sur l'application du principe de l'utilité aux questions de cet ordre. Comment fallait-il entendre cette application? Il ne songe alors qu'à opposer, en philosophie politique, la doctrine utilitaire aux théories du contrat social et des droits naturels, qu'à condamner ces théories au nom des principes qui seuls ont, à ses yeux, une valeur scientifique. Comme Hume et Adam Smith, ses maîtres, il est, à cette époque, conservateur, sceptique en matière de droit constitutionnel, fort éloigné des idées démocratiques. « Il n'a pas encore trouvé, à peine s'est-il demandé, si le principe de l'utilité comportait la justification de telle ou telle forme de gouvernement (p. 263). »

II. — Le second volume fait connaître *l'évolution de la doctrine utilitaire* de 1789 à 1815. En suivant cette évolution, dans les deux premiers chapitres, on voit se vérifier l'observation de M. Halévy sur les « interprétations diverses et *peut-être* contradictoires » que comporte le principe de l'utilité.

D'abord se produit l'interprétation traditionaliste et empirique de Burke qui se résume en deux théories : la théorie du préjugé, la théorie de la prescription.

Au nom du principe de l'utilité, Burke soutient que « la durée soit d'une idée, soit d'une institution, sa persistance dans le temps, est une présomption en faveur de cette idée, ou de cette institution »; qu'entre « une opinion ancienne, qu'une longue expérience, chez une longue suite de générations, n'a pas ébranlée, et une opinion nouvelle, née dans le cerveau d'un penseur solitaire, la présomption est en faveur de l'idée ancienne, du préjugé »; qu'entre « un droit ancien, consacré par une presciption séculaire, et un droit nouveau, qui se fonde sur des principes prétendus rationnels, la présomption est en faveur du droit ancien

qui se réclame de la presciption, c'est-à-dire de l'expérience (t. II, ch. I, p. 18) ».

Voilà donc le principe de l'utilité qui, avant d'aboutir au radicalisme philosophique, prépare, par une sorte de bifurcation, « ce qu'on peut appeler l'empirisme théologique de Joseph de Maistre et de Haller, et même la métaphysique théologique de Coleridge » (p. 19).

La philosophie politique de Burke est combattue par Mackintosh et par Paine. Mais, dans les écrits de l'un et de l'autre, apparaît « la contradiction ou, si l'on veut, la confusion du principe de l'utilité et du principe de droits naturels » (p. 60).

Dans l'ordre économique se succèdent et s'opposent deux interprétations du principe utilitaire : celle de Godwin et celle de Malthus; la première, socialiste; la seconde, défendant le régime de la propriété individuelle.

Godwin admet l'identité naturelle des intérêts, mais il tient qu'elle ne peut exister que dans « une société égalitaire, où personne ne serait propriétaire ni du produit du travail d'autrui, ni même du produit de son propre travail, mais où chacun jouirait du produit du travail commun dans la mesure de ses besoins » (ch. II, p. 122). Il ne faut pas d'ailleurs, selon lui, compter sur une révolution violente pour réaliser une telle société : ou n'atteindra ce but que par la réforme des mœurs et des façons de penser. Mais cette réforme, Godwin pense qu'elle doit résulter un jour du progrès naturel de la raison humaine (p. 123).

Contre l'optimisme intellectualiste de Godwin et contre les conséquences socialistes qui en découlent, Malthus allègue la double loi mathématique qui, d'après ses observations, régit l'accroissement de la population et celui des subsistances. Cette double loi ne permet pas de « considérer l'homme comme une intelligence pure, dont rien ne saurait, par suite, borner le progrès » (p. 173). Elle oblige à reconnaître que « vouloir substituer la bienveillance à l'égoïsme comme principe moteur n'aboutirait qu'à faire souffrir la société tout entière de cette pression du besoin, ressentie aujourd'hui par le petit nombre seulement », et que tout ce qui distingue la vie civilisée de la vie sauvage est dû « au système établi de la propriété, au principe de l'égoïsme, malgré son apparente étroitesse » (p. 163).

Tandis que la doctrine utilitaire, en se développant, se manifestait sous des aspects très différents, la pensée de Bentham était, pour ainsi dire, suspendue. M. Halévy explique, dans le troisième et dernier chapitre de son second volume, comment il fut conduit, en 1808, à unir les idées démocratiques aux idées utilitaires, à voir dans les premières une conséquence naturelle des secondes. Alors seulement il se rendit compte que « l'aristocratie est une corporation, une société particulière constituée au sein de la grande société, avec des intérêts séparés »; que l'esprit corporatif est nécessairement « l'ennemi du principe de l'utilité publique »; et donc que l'aristocratie étant, par essence, opposée aux

réformes, c'est une illusion de croire qu'il suffise « de l'éclairer pour la convertir aux idées réformatrices » (p. 193).

Bentham s'était lié, à cette époque, avec James Mill, et ce dernier ne fut pas, on peut le croire, sans influence sur cette évolution de sa pensée. C'est ainsi que naquit le radicalisme philosophique. Avec un chef spirituel tel que Bentham, le parti radical devait changer de caractère. Ce changement s'accuse par la rupture avec les démagogues et les révolutionnaires et par la répudiation des doctrines communistes. « Il ne s'agit plus de demander le renversement des gouvernements établis, par voie de révolution violente : Bentham se brouille vite avec des démagogues tels que Coblett et Hunt. Il ne s'agit pas davantage d'aspirer, avec Godwin, au jour où, par le progrès naturel des intelligences, tous les gouvernements, devenus inutiles, se trouveront abolis : Bentham et James Mill appliquent aux choses de la politique non le principe de l'identité naturelle, mais le principe de l'identification artificielle des intérêts, et comptent, par l'institution du suffrage universel, organiser le régime représentatif dans des conditions telles que l'intérêt général, l'harmonie des intérêts des gouvernants avec ceux des gouvernés résulte infailliblement des règlements législatifs adoptés. Au fond, la théorie radicale de régime représentatif, ainsi interprétée, tend à se rapprocher de la thèse du libéralisme anglais traditionnel. Le parti tend à perdre son caractère utopique et révolutionnaire pour devenir un parti de doctrinaires bourgeois, ce qu'on appellera, dans une quinzaine d'années, le parti des *radicaux intellectuels* ou des *radicaux philosophiques* » (p. 212).

F. PILLON.

G. de Paulowski. — PHILOSOPHIE DU TRAVAIL. 1 vol. in-8 de 245 pages, Giard et Brière, éditeurs, Paris, 1901.

Ce titre est un peu obscur ; le sous-titre n'est pas beaucoup plus clair, bien qu'il soit fort long : « Essai sur les causes et les fins individuelles de l'activité sociale de l'homme, sur les notions qualitatives de loisir et de valeur, pour servir d'introduction méthodique à une étude scientifique des conventions sociales et plus particulièrement du droit à l'existence et du droit de propriété. » C'est de l'économie sociale littéraire, fondée sur des aphorismes tout arbitraires : l'auteur part de cette idée, chère aux anciennes aristocraties, que le travail productif de valeurs économiques est inférieur et que l'occupation spirituelle, politique ou artistique, est seule noble ; son idéal (qu'il n'exprime jamais bien nettement) est celui du philosophe ancien ; mais il ne prend pas garde que la Cité antique était une armée toujours prête à passer sur pied de guerre et que les théories philosophiques ont été adaptées à la Cité *en voie de décadence*. Le monde moderne, tout entier fondé sur l'industrie progressive, requiert de tout autres maximes.

G. SOREL.

E. d'Eichthal. — SOCIALISME, COMMUNISME ET COLLECTIVISME. APERÇU SUR L'HISTOIRE ET LES DOCTRINES JUSQU'A NOS JOURS. 1 vol. in-12 de VIII-325 pages. Guillaumin, éditeur, Paris, 1901.

Ce volume est une deuxième édition d'un livre publié en 1891; la documentation est abondante; mais les références n'indiquant pas d'ordinaire les pages, les recherches sont difficiles; l'auteur paraît ne pas avoir consulté les deux revues marxistes publiées à Paris de 1893 à 1898, car il regrette que la brochure d'Engels sur Feuerbach n'ait pas été traduite en français (p. 300) alors qu'elle a été reproduite dans l'*Ère nouvelle* en 1894.

Comme presque tous les auteurs français, M. d'E. néglige pour le saint-simonisme les sources allemandes signalées par Ahrens. Il ne rattache pas assez l'histoire des idées à l'histoire économique; ce sont cependant les espérances et les craintes provoquées par la nouvelle industrie qui expliquent les succès de Saint-Simon et de L. Blanc; c'est la transformation subie par le capitalisme français après 1848 qui explique la disparition presque complète des écoles socialistes durant les premières années de l'Empire.

M. d'E. n'attache pas assez d'importance à l'influence de Lassalle; Malon a cependant signalé l'action des idées lassaliennes sur le congrès de Marseille en 1879; la brochure de Guesde sur la *Loi des salaires* a paru en 1878 et sa propagande est restée plus lassalienne que marxiste; en Belgique le parti socialiste est tout imbu des idées de Lassalle.

Il y a dans cette histoire une très grande difficulté à vaincre : il semble souvent que les chefs socialistes aient une tendance à se modérer en prenant de l'expérience, et l'on a souvent fondé sur cette remarque l'espérance d'une évolution des doctrines. Il n'y a souvent eu qu'une question de langage : à leurs débuts les propagandistes, ne sachant pas donner une expression exacte à leur pensée, semblent plus intransigeants qu'ils ne sont en réalité; ils ont à exprimer des désirs; et des désirs ne peuvent jamais s'exprimer d'une manière précise; la langue ne peut décrire avec rigueur que des états existants.

Je crois que l'auteur n'a pas toujours apprécié à leur juste valeur les scissions qui se produisent dans les partis socialistes; plus il y a de divisions, plus aussi le socialisme peut facilement atteindre des masses étendues; un corps arrêté de doctrine lui nuirait et les néophytes qui rêvent de l'unifier, le tueraient s'ils parvenaient à lui imposer leurs dogmes.

Il est à regretter que l'auteur n'ait pas développé davantage le chapitre VII (*Socialisme politique et électoral*) et mieux montré comment la démagogie des politiciens qui prétendent faire le bonheur des pauvres aux frais des riches, diffère du socialisme proprement dit. M. d'E. se trompe grandement quand il croit que le socialisme électoral n'a pas de prise sur les campagnes; c'est là qu'est son avenir.

G. SOREL.

LE PREMIER CONGRÈS DE L'ENSEIGNEMENT DES SCIENCES SOCIALES. 1 vol. in-8 de 354 pages, Alcan, éditeur, Paris, 1901.

Il est difficile de savoir ce qu'il faut entendre par sciences sociales à l'heure actuelle, car pour beaucoup de personnes il s'agit surtout de matières qui n'ont rien de scientifique, mais surtout d'une préparation politique à donner à la jeunesse, en vue d'un but de transformation des institutions; nous revenons ainsi aux conceptions de la philosophie grecque. A cause même de la variété des points de vue, ce volume est intéressant; je crois que les rapports français sont vraiment les meilleurs, parce que ce sont ceux dans lesquels la pensée fondamentale des auteurs est exprimée avec clarté. Il y aurait beaucoup de réserves prudentes à faire à propos des espérances conçues par les promoteurs de l'enseignement social populaire; j'ai les plus grands doutes, pour ma part, sur l'œuvre des Universités populaires. On se plaint, tous les jours en France, de la multiplicité des mandarinats : M. Sidney Webb se plaint qu'il n'y ait pas de doctorat ès sciences commerciales! (p. 336).

G. SOREL.

Rafael Salillas. — LA TEORIA BASICA (*Bio-sociologia*). 2 volumes in-8, 757 et 775 p., dans la *Bibliothèque du droit et des sciences sociales*, Madrid, Victoriano Suarez, 1901.

M. Raphaël Salillas était déjà connu de ceux qui suivent les travaux et les progrès de la sociologie criminelle. L'étude du langage des délinquants l'avait conduit à celle des associations de malfaiteurs, d'où il avait tiré un livre remarquable analysé par nous ici même, *la Hampa*. De la considération des phénomènes sociaux morbides, il s'est élevé à celle des lois sociologiques générales. La formation du type criminel lui avait paru correspondre aux conditions générales que le monde extérieur et l'histoire imposent à l'activité d'un peuple. L'histoire elle-même n'était à ses yeux que l'ensemble des luttes qui résultent de la position géographique d'un groupe humain. De là l'idée d'étudier la formation normale des types sociaux et le rapport qui les unit à leur base.

On se tromperait d'ailleurs si l'on croyait que l'auteur a eu seulement en vue la constitution d'une géographie sociale. Sans doute l'idée dominante de l'œuvre, l'esprit de la théorie est que les liens qui attachent l'individu à son groupe ont pour condition le lien qui attache l'homme à la terre. Mais le territoire, la *base fixe*, pour parler le langage de l'auteur, n'est qu'une *base d'appui*. Au-dessus est la base organique et active qui se décompose en *base nutritive* et en *base psychique*. Nous retrouvons ici la distinction claire des trois facteurs reconnus par tous les sociologues. le facteur externe. le facteur organique et la facteur psychique. L'effort de Salillas tend à démontrer la

dépendance du facteur psychique à l'égard du facteur organique, du facteur organique à l'égard du facteur géographique, et à faire témoigner en ce sens les études les plus récentes sur les types sociaux et leur filiation. Son livre est en quelque sorte l'antithèse de la métaphysique sociale dont s'est engoué récemment le public français.

Trois points appellent surtout l'attention : 1° le rapport du type social à l'action ; 2° le rapport de l'action à la représentation ; 3° le rapport de l'action aux facteurs organiques et physiques.

Un type social est à l'action ce que le type organique est au tissu. Les types sociaux se succèdent selon un ordre d'indétermination décroissante et de synthèse croissante. L'action est socialement d'autant plus indéterminée (*protéique*) qu'elle se distingue moins d'un réflexe subordonné à une fonction nutritive. A l'origine de la société sont des types *protéiques* déterminés et constitués par les actions dont la fin est l'alimentation humaine : la cueillette, la chasse, la pêche, l'élève du bétail. Mais ces types n'ont pas socialement la même valeur : ils ne sont pas protéiques au même degré. La cueillette qui donne lieu au type collecteur (recolector) ne détermine aucun rapport de subordination : l'action humaine est ici celle de l'herbivore qui broute. Les types formés par les associations de chasseurs et de pêcheurs sont déjà moins indifférenciés : ils occupent dans la série sociale la même place que les carnivores dans la série animale. Néanmoins la subordination y est encore faible. Il n'en est plus ainsi parmi les pasteurs. Les groupes sociaux qu'ils constituent offrent une forme de passage vers un type social supérieur. Néanmoins là où l'art pastoral s'est maintenu (comme dans le centre de la Castille, séjour des troupeaux transhumants) l'on se trouve en présence de véritables survivances d'un type social très inférieur.

Aux types protéiques succèdent les types *constructeurs*. Construire, ouvrer est agir d'une façon beaucoup plus complexe que n'est la quête des aliments. C'est faire intervenir bien davantage la représentation, l'expérience accumulée; c'est combiner plus étroitement les actions simples. Les anciennes civilisations orientales sont caractérisées par la combinaison et le développement de l'agriculture et de l'architecture. Mais déjà apparaît la distinction du producteur et du consommateur et avec elle le commerce, ainsi que la navigation et, par suite, une réglementation de l'activité dont l'autorité militaire est l'agent.

Les types constructeurs font place enfin aux types *constitutionnels*, les seuls que Spencer ait eus en vue quand il a distingué les sociétés militaires et les sociétés industrielles. L'auteur repousse avec raison cette classification superficielle. Il n'a pas de peine à montrer que si la coopération obligatoire est la caractéristique du système prétendu militaire, elle a accompagné l'organisation industrielle à tous les degrés. La conquête de la terre a succédé à celle des productions spontanées du sol; elle a conduit le plus souvent à la conquête de

l'agent humain lui-même. De là résulte une hiérarchie que consolide et modifie la naissance de la prévoyance.

La succession des types sociaux correspond au développement de l'action humaine. Le développement de l'action est en quelque sorte mesuré par celui de la représentation. Plus l'action est compliquée, plus elle est sociale; par là même elle est de plus en plus associée à la représentation des objets sur lesquels elle s'exerce. L'évolution du concept telle que Romanes l'a définie ne mesure pas seulement la différenciation de l'homme et de l'animal, mais encore celle des types protéiques et des types supérieurs. Des images muettes suffisent en effet à diriger la cueillette, la chasse, la pêche, bref la simple quête de l'aliment, mais il faut plus pour rendre possibles la complication et la subordination d'activités qui correspondent au type constructeur et surtout au type constitutionnel. La communication des représentations, par suite le signe, et finalement la représentation consciente du mot deviennent nécessaires. Il n'y a pas de société composée sans des messages réciproques, donc sans le langage audible et interne. Mais la genèse du préconcept et du concept n'est possible que chez des êtres socialement actifs et qui cherchent socialement à se conserver, eux et leur type, sur une base territoriale définie et appropriée. La pensée populaire primitive a un coloris religieux mais la religion a une base naturelle : elle correspond à la conscience qu'a l'homme social de dépendre d'une base d'appui et de sustentation : tel est le caractère de la religion de l'Égypte ancienne; c'est essentiellement le culte du Nil bienfaisant et fécondant, distribuant libéralement la vie au désert. Une telle religion n'aurait pu naître ni parmi les pasteurs de la Nubie ni parmi ceux du Sinaï.

L'action humaine, en se compliquant à la lumière de la représentation, fait naître des types sociaux de plus en plus complexes en chacun desquels cependant survit toujours tout le passé. Mais l'acte reste au fond un phénomène organique subordonné aux grandes lois qui régissent les deux bases d'appui et de sustentation. L'homme agit d'abord, individuellement ou socialement, pour se conserver et se reproduire. Or les conditions de la nutrition lui sont imposées par le milieu physique. Par exemple les hommes ne se groupent pas et ne combinent pas de même façon là où l'eau est abondante et bien distribuée et là où alternent les périodes de sécheresse et d'inondation.

Si l'action productive exercée sur le monde physique crée des types sociaux toujours plus complexes, c'est qu'entre les agents qui coopèrent à une même fin s'établit une subordination toujours plus consciente et mieux reconnue. Mais la subordination est elle-même l'effet d'une accumulation de richesses, d'instruments et d'expérience. La loi d'accumulation est donc la loi fondamentale de l'action : elle en suppose trois autres, la loi d'association, la loi des excédents et la loi des déficits. Le sens de ces deux dernières est (autant que nous comprenons ici l'auteur) qu'il n'y a pas de capitalisation sans excédent de

la nutrition sur la désassimilation et pas de dégénérescence sans dénutrition et perte de capitaux.

A notre avis ce livre rend aux sociologues un double service; il met d'abord en lumière l'importance d'un facteur trop négligé ou étudié trop superficiellement, le facteur externe ou tellurique[1]. Puis il tente une synthèse des diverses hypothèses, entre lesquelles les sociologues se sont jusqu'ici partagés, hypothèse organique, hypothèse économique, hypothèse psychologique. Ces hypothèses résultent au fond de la considération unilatérale de facteurs bien réels mais auxquels on a sacrifié de parti pris tous les autres. Au fond l'auteur tient pour le concept organique, mais il l'analyse et l'élucide de telle sorte qu'il prend forme et devient scientifiquement discutable.

Cependant irons-nous jusqu'à dire que la publication de ce livre fasse faire un progrès notable à la sociologie? Voici pourquoi nous ne le pouvons pas : La sociologie est, selon nous, l'étude d'un phénomène défini, le lien social. Elle en recherche la genèse, les variations, la dissolution. Or si l'auteur ne néglige pas entièrement le lien qui unit l'homme à l'homme, il le sacrifie cependant d'un bout à l'autre de son œuvre au lien qui rattache l'organisme au milieu physique. Le seul lien social réel, si nous l'en croyons, est un phénomène négatif, c'est la paralysie fonctionnelle (*accional*) dont l'effet est que l'activité de chaque individu devient une pièce, un fragment, une parcelle toujours plus petite de l'activité totale. Or la division du travail a encore pour conséquences des liens de solidarité morale ici trop négligés et d'autre part la psychologie a mis en lumière la réalité et l'importance d'un phénomène quasi instinctif, l'unisson psychologique.

D'ailleurs il est ici un point qui reste bien obscur. L'auteur constate avec raison que l'activité humaine devient de plus en plus intellectuelle à mesure que l'on s'élève plus haut dans l'échelle des types sociaux et par conséquent à mesure que l'action humaine se complique. Et cependant, si nous l'en croyons, une action unique ne peut se fractionner entre plusieurs agents sans qu'il y ait ce qu'il appelle une paralysie fonctionnelle. Mais cette paralysie peut-elle aller sans une régression de la conscience réfléchie et par suite sans un retour à l'automatisme et à l'action réflexe? Il y a là une antinomie que l'auteur a passée sous silence.

Nous adresserons une critique semblable à la théorie de Salillas sur la classification et la filiation des types sociaux. La complexité économique n'exprime que très vaguement la complexité des liens sociaux. Décrire un type économique ce n'est pas décrire un type social. Par exemple les Lapons, les Hottentots, les Massaï, les Kirghiz, les Turkmènes, les Bédouins, les Touareg, les Boers, les Gauchos sont également des pasteurs : entre eux les différences sociologiques restent

1. L'école de Tournemines et de Demolins a fait à l'étude de ce facteur sa vraie place, malheureusement en associant la géographie sociale à une conception antiscientifique de la genèse des types domestiques.

considérables, immenses, et l'on ne saurait sans erreur les rattacher à un même type [1]. L'analogie biologique a abusé Salillas après tant d'autres. La complexité sociologique dépend de la spécification des liens sociaux. Là où le lien domestique est bien distinct du lien professionnel, du lien religieux, du lien civique, la société est complexe. Elle est simple dans la mesure où ces différents liens se confondent en un seul. Le facteur géographique agit ici d'une façon indirecte et négative : il entrave ou facilite la concentration de la population. Là par exemple où la sécheresse de l'atmosphère et du sol rend les sources et les rivières rares et peu abondantes, la population est composée de nomades ou de familles agricoles disséminées. Il y a arrêt de développement; la société domestique, plus ou moins formée, absorbe les autres. Mais alors ce n'est pas seulement la division du travail qui est entravée; c'est la formation d'un esprit public, d'une conscience de la solidarité.

Nous pensons, comme Salillas, que l'on ne saurait trop inviter les sociologues à l'observation des rapports qui unissent le type social au milieu géographique. Mais la géographie sociale n'est, à notre avis, qu'une préparation, un intermédiaire nécessaire entre la sociologie et les sciences physiques et biologiques. La vraie sociologie, c'est la psychologie sociale. Or si l'auteur nous a donné une théorie de l'action toujours ingénieuse et parfois profonde, il ne nous introduit pas néanmoins au cœur de cette science.

GASTON RICHARD.

III. — Psychologie.

André Mayer. — ESSAI SUR LA SOIF, in-8°, F. Alcan, 1901.

Les physiologistes de ce siècle, nous dit M. Mayer, ont montré que la soif n'est pas l'expression d'une simple douleur locale, pharyngée, mais d'un besoin général organique. Dupuytren, Magendie ont fait voir qu'une soif ardente est entièrement assouvie par des injections de liquide dans le système vasculaire; Claude Bernard a montré inversement que l'humectation de la première partie du tube digestif ne peut étancher la soif, si l'on empêche les liquides d'être absorbés par l'intestin; Longet, que l'anesthésie complète du pharynx obtenue par section des nerfs n'arrête pas l'éveil du besoin. Les travaux suscités par la théorie cellulaire ont permis d'aller plus loin encore. Stahl, en étudiant la soif chez les organismes inférieurs, a fait voir qu'elle est un phénomène de cause cellulaire. D'autre part, sous l'influence de la doctrine des localisations cérébrales, on a cherché à connaître le centre nerveux correspondant à ce besoin. Nothnagel a été amené à croire

1. Voir à ce sujet dans l'ouvrage de M. de Préville, sur *les Sociétés africaines*, l'antithèse de la famille massaï et de la famille patriarcale turco-mongole.

que ce centre est placé dans le bulbe, Paget dans le lobe temporo-sphénoïdal du cerveau. Enfin plus récemment, l'étude psychologique de ce besoin a été commencée par M. Beaunis et par Ribot : ils ont reconnu en lui deux éléments, une douleur et une impulsion, et ils ont cherché à déterminer lequel des deux est primitif.

Telles sont nos connaissances actuelles sur la soif. Pour en commencer une étude nouvelle, il semble qu'il faille se placer à un point de vue un peu différent. La soif est le besoin de liquide, le besoin d'eau. Il importe donc d'abord de reconnaître le rôle et les propriétés physico-chimiques de l'eau dans l'organisme. Ce rôle est considérable. Les différents tissus contiennent 75 p. 100 d'eau, et on a pu dire qu'ils ne sont que de « l'eau animée ». Dans chaque cellule, tout d'abord, l'eau entre dans la composition même du protoplasma ; puis elle remplit ses mailles et ses vacuoles. D'autre part, elle est l'élément fondamental du liquide dans lequel baignent toutes les cellules du milieu intérieur. Et, comme tous les échanges vitaux ont lieu entre les liquides intra-cellulaires et le milieu intérieur, on voit que le problème de la soif présuppose celui des rapports de l'eau, élément fondamental du milieu intérieur, et de l'eau de constitution cellulaire. Si donc, ici et là, l'eau a une fonction identique, on pourra la comparer à elle-même. Or, c'est ce qui a lieu en fait. Dans la cellule et hors d'elle, les substances assimilables ou excrétées sont en dissolution dans l'eau. Ici et là, le rôle de l'eau est donc le même : c'est l'agent dissolvant organique universel. Le problème de la soif est donc celui du rapport de deux solutions, et par cet important côté, un problème de physique.

La connaissance des propriétés physiques des solutions en général a beaucoup avancé dans ces dernières années. En 1885, Van T'Hoff eut l'idée de comparer une dissolution dans un liquide à un gaz : on peut, en effet, se représenter les molécules gazeuses comme étant dissoutes dans l'éther. Or, de même que les molécules du gaz exercent sur les parois du vase qui les contient une certaine pression, de même les molécules du corps dissous ont une tension propre, qui les obligerait à se répandre dans le plus grand volume possible, n'était la résistance du dissolvant qui s'y oppose constamment. Si l'on supprime cette résistance, la tension exercera tous ses effets. C'est ce que montra Pfeffer en employant des membranes chimiques particulières, dites membranes hémiperméables, qui ont la propriété de se laisser traverser dans les deux sens par l'eau pure, mais d'arrêter au passage toute molécule de corps dissous. Si l'on constitue un espace clos à l'aide d'une telle membrane, tapissant les parois d'un vase en terre poreuse, qu'on remplisse cet espace d'une solution saline, et qu'on place ensuite le vase dans l'eau pure, la tendance des molécules salines à se répandre dans la plus grande quantité de dissolvant apparaît; ne pouvant quitter le vase, elles y attirent l'eau du dehors que l'on voit passer à travers la membrane et pénètre dans le vase, jusqu'à

ce que la pression qu'exercent sur elle les parois contre-balance l'action attractive du corps dissous. Il est clair que cette pression finale mesure exactement la tension qu'avaient, au début, les molécules salines : c'est à cette tension, ainsi mesurée, qu'on a donné le nom de pression, ou tension osmotique. Arrhénius et de Vries ont montré qu'il existe une relation constante entre la pression osmotique d'un corps dissous, d'une part, et d'autre part son poids moléculaire, son coefficient de dissociation, sa structure moléculaire, et qu'ainsi cette pression osmotique n'est pas une propriété purement physique, mais physico-chimique des corps, et en un sens leur expression totale.

Ces notions ont été appliquées aux phénomènes biologiques par de Vries, Hamburger, Koranyi. Ils ont montré que les membranes cellulaires peuvent être considérées comme des membranes hémiperméables. Placée dans l'eau pure, la cellule, chargée de molécules dissoutes, tend donc à attirer constamment à elle de l'eau; au contraire, placée dans une solution concentrée elle cède de l'eau; son protoplasma se rétracte; on conçoit l'importance de ces phénomènes pour expliquer le mécanisme des échanges vitaux, et, en particulier, celui de l'échange de l'eau.

Les travaux de ce siècle ont fait voir que la soif est liée à la diminution de la quantité d'eau dans l'organisme. Mais ici, l'eau a surtout pour fonction d'être l'agent dissolvant organique universel; la diminution de sa quantité relative doit avoir pour corrélatif l'augmentation de la pression osmotique des corps dissous du milieu intérieur. Il importe donc de rechercher avant tout si l'on peut établir une relation eutre la soif et cette augmentation de tension osmotique. C'est sur ce premier point qu'ont d'abord porté les expériences de M. Mayer. Elles lui ont montré que cette relation existe bien en fait. Toutes les causes qui ont pour effet d'augmenter la tension osmotique du milieu intérieur, métabolisme cellulaire exagéré, excrétion cutanée de liquide, évaporation pulmonaire exagérée, enfin privation complète de boissons, font apparaître à la fois et varier ensemble l'augmentation de tension osmotique du milieu intérieur et la soif; et, les causes expérimentales disparaissant, « la soif disparaît ». L'augmentation de tension osmotique amène donc toujours la soif. Inversement, — si l'on excepte certaines soifs dites « nerveuses », — toute soif est liée à une augmentation de tension osmotique.

La relation constante ainsi établie nous renseigne sur la cause de la soif, mais non sur son mécanisme. Comment l'organisme passe-t-il de l'exagération d'une propriété physico-chimique du milieu intérieur, du sang, à une sensation consciente? Il faut considérer que l'absorption d'eau est sans doute un moyen de rétablir la tension osmotique normale, de régler cette tension; mais c'est un moyen brusque et intermittent. L'organisme doit donc en posséder d'autres, qui agissent en lui-même et continuellement. Comment cette régulation est-elle obtenue? c'est ce que l'expérimentation seule peut montrer, et ce que

M. Mayer a fait voir en dégageant dans l'organisme un *mécanisme vasculaire de régulation de la pression osmotique*. Si l'on provoque expérimentalement une variation de tension osmotique du milieu intérieur dans une région quelconque de l'organisme, on constate toujours, par l'augmentation de tension, les phénomènes suivants : 1° une élévation de la pression artérielle générale et une vaso-dilatation locale; en conséquence une augmentation de la vitesse du sang, premier moyen de retablir la tension normale, 2° une action rénale et intestinale ayant pour effet d'augmenter l'éliminatiou de molécules solides et provoquant l'absorption de liquides, second moyen de ramener l'équilibre moléculaire. — Et enfin si ces moyens par lesquels l'organisme ne fait appel qu'à lui-même sont insuffisants, si l'économie est impuissante à empècher les oscillations qui dépassent les limites habituelles, on voit apparaître, 3° les phénomènes pharyngo-buccaux, base physiologique de la soif locale. Ainsi, « la soif apparaît donc comme le terme dernier d'une longue série d'efforts de l'organisme, se défendant contre la cause nocive qui est apparue en lui ».

Entre l'augmentation de la tension osmotique et la soif, il y a eu toutes les actions que nous venons de signaler. Toutes et la soif ellemême ont pour caractère d'être automatiquement mises en jeu par la tension osmotique anormale, par l'excès même auquel elles doivent remédier. Ce mécanisme de régulation suffit à corriger toutes les petites variations qui se produisent à chaque instant; la soif n'en est que la dernière phase, l'économie n'éveillant la conscience que quand ses ressources propres sont épuisées. Quant au caractère progressif qu'affecte le besoin, une fois éveillé, ces phénomènes en rendent compte; car la tension va s'accroissant sans cesse, et ses effets organiques par une sorte de choc en retour, l'augmentent encore.

Le mécanisme régulateur que nous venons de voir en jeu, est sous la dépendance du système nerveux. M. Mayer a montré expérimentalement qu'il ne résulte pas de l'action directe du sang sur les centres, mais bien d'une action réflexe, empruntant à l'aller la voie des nerfs vaso-sensibles, au retour celle des vaso-moteurs. Et, par des sections et des anesthésies de la moelle, il a fait voir que le centre de ces actions est situé dans le bulbe. Il y a donc un centre bulbaire de régulation de la tension osmotique, et cette notion remplace l'hypothèse de Nothnagel sur l'existence d'un centre de la soif à ce niveau.

Tout ce processus s'accomplit donc sans l'intervention du cerveau. Y a-t-il pourtant, comme l'affirme Paget, un centre cérébral localisé de la soif? C'est un problème que les expériences de M. Mayer ne lui ont pas permis de résoudre, bien qu'elles semblent indiquer qu'il se peut qu'un tel centre existe, et que c'est sans doute un centre d'association.

Le processus physiolologique que l'expérimentation sur des animaux a permis de dégager se retrouve tout entier chez l'homme, comme le prouvent les mesures prises sur des hommes sains et malades; de plus, chez eux, on peut observer les phénomènes sensoriels concomitants —

qu'on peut classer dans deux périodes, une première pendant laquelle la soif est tonique, une seconde pendant laquelle elle est dépressive, — et achever ainsi l'étude objective de ce besoin, puisqu'on s'est élevé d'un simple changement moléculaire intracellulaire jusqu'aux plus complexes phénomènes cérébraux.

Pour étudier le côté subjectif de la soif, il faut considérer que ce n'est pas une sensation interne simple, mais un mélange d'états complexes. Pour en dégager les éléments, il faut étudier les sujets anormaux, atteints de soifs morbides, et chez qui tous les symptômes en sont exagérés. En examinant leurs cas, et en les comparant ensuite à ce qui se passe chez les individus sains fortement altérés, on retrouve chez tous, d'abord un fonds permanent convulsif et impulsif, puis des crises passagères de soif. Ces crises se composent : 1° d'un malaise général (état physique d'étouffement, d'anxiété, état moral de tristesse, de découragement, de tourment, de remords); 2° une brusque sensation locale de brulûre à l'estomac, de sécheresse de la gorge; 3° une impulsion progressivement irrésistible à avaler des liquides, à boire, accompagnée d'une angoisse progressivement intolérable, si cette impulsion n'est pas satisfaite. La sensation locale ne sert qu'à déterminer le sens dans lequel se fera l'impulsion. L'élément essentiel est l'état primitif de malaise. Quant à l'impulsion angoissée qui caractérise pour nous le besoin, elle n'est pas unique en son genre; on peut la comparer à la démangeaison, au chatouillement.

Ces éléments de la sensation interne ont tous pour supports des phénomènes organiques : on peut montrer expérimentalement que le sang à tension osmotique exagérée est un excitant permanent, et convulsivant pour le système nerveux, et cela rend compte du fonds sur lequel éclatera la crise de soif. Les malaises généraux, tristesse, fatigue, etc., s'expliquent si l'on se souvient des réactions vasculaires qu'amène l'hypertonie. Ces réactions sont en effet tout à fait identiques à celles que j'ai signalées moi-même comme constituant la base organique de la mélancolié active[1] et qu'on retrouve encore, avec leurs mêmes concomitants psychologiques, au début de l'empoisonnement par la strychnine. La sensation locale reconnait trois causes principales, vaso-dilatation, tarissement des sécrétions, élévation de la température de l'air expiré, toutes trois sous la dépendance des variations du sang. Enfin, l'impulsion angoissée, rapprochée des phénomènes analogues, peut s'expliquer par la conscience des spasmes, des contractures latentes qui se produisent à l'arrière-gorge, et par l'épuisement nerveux qui en résulte.

Quant au rôle de la conscience, rôle d'autant plus considérable que la sensation de soif s'impose comme une véritable obsession et devient une suggestion de plus en plus puissante, il est direct et indirect. Directement, c'est une information. Indirectement, comme la sensa-

1. *La tristesse et la joie.* Félix Alcan, 1900.

tion de soif est douloureuse, elle provoque les réactions vasculaires signalées pour toute sensation de ce genre par MM. Binet et Courtier. Or ces réactions se surajoutent à celles qu'on voit apparaître dans l'organisme quand la soif est intense : la conscience semble donc agit ici comme un véritable appareil multiplicateur des réactions organiques.

Tel est le processus complexe suivant lequel se déroule le phénomène de la soif. L'étude de ce besoin soulève plusieurs problèmes généraux. D'abord le problème psychologique des rapports entre la sensation interne et ses concomitants physiologiques. Les faits que nous venons de passer en revue ne semblent apporter aucune confirmation à la thèse intellectualiste. — Puis le problème physiologique des rapports entre l'organisme et son milieu organique. L'organisme est menacé par les forces naturelles qui agissent autour de lui et en lui, à la fois dans le milieu extérieur, sur lequel il ne peut rien et avec lequel il est obligé de se mettre constamment en harmonie, à l'aide de ses appareils d'adaptation, et dans le milieu intérieur, qu'il doit maintenir constamment en équilibre, à l'aide de ses appareils de régulation. Le dernier terme de ces deux ordres de mécanisme, c'est l'ensemble des sensations et des mouvements conscients : c'est ainsi qu'une augmentation de tension osmotique finit par être perçue sous la forme de la sensation interne de soif.

Telle est, brièvement résumée, la très remarquable étude de M. Mayer sur la soif et ses conditions physiologiques : à un sens très précis de l'expérimentation et du fait, à des connaissances physiologiques de premier ordre, M. Mayer a joint le sentiment très net des problèmes philosophiques et psychologiques que soulèvent les études de ce genre et nous ne pouvons que le féliciter des solutions expérimentales qu'il apporte aussi bien que des généralisations philosophiques, à la fois prudentes et originales, dont il a cru pouvoir les faire suivre.

Dr G. Dumas.

Pierre Bonnier. — L'audition, Paris, Doin, 1901, 275 p.

Ce volume est le premier paru d'une collection qui doit en comprendre 50. Il répond très peu au but de cette collection qui, d'après le programme, « est de résumer nos connaissances actuelles » en psychologie. En outre, la brièveté fréquente des explications et la terminologie spéciale adoptée par l'auteur rendent l'ouvrage très difficile à comprendre. Voici une des phrases du livre (et elle n'est pas la seule de ce genre) : « Remarquons seulement que le langage est né au moment où la corticalité, chez les animaux supérieurs, commença à capitaliser la motricité sous toutes ses formes et à accaparer, sous forme de volonté et de conscience réfléchie, les manifestations diverses de la vie motrice et sensitive ».

L'ouvrage comprend six chapitres intitulés : 1° L'ébranlement; 2° Physiogénie; 3° Anatomie; 4° Les théories; 5° La sensation auditive; 6° Diagnostic précoce de la surdité progressive; en outre, un appendice assez long et assez intéressant est consacré à une discussion relative à l'orientation auditive.

Le chapitre le plus documenté et le plus intéressant du volume est celui qui concerne les théories; il comprend deux études, l'une sur le mécanisme de la transmission, l'autre sur l'orientation auditive. Ce que l'auteur dit relativement à l'orientation par l'ouïe sera difficilement compréhensible pour celui qui n'aura pas lu ses travaux antérieurs. Quant à sa propre théorie concernant le mécanisme de la transmission, elle consiste essentiellement à admettre une oscillation de la membrane basilaire et de la membrane de Corti, sous l'influence du va-et-vient liquide produit par l'action de l'onde sonore entre la fenêtre ovale et la fenêtre ronde, et, dans la phase positive de l'onde, un tiraillement exercé sur les cellules de Corti par les cils de la membrane de Corti, arrêtés eux-mêmes dans leur mouvement par les dents de Huschke. « Ce tiraillement, qui ne se produit que dans la phase positive, est évidemment pour nous le mode d'irritation tactile de l'appareil auditif. » Il rejette l'hypothèse d'après laquelle tel son serait perçu par telle partie déterminée de l'organe auditif; incidemment il cite, par analogie, à ce sujet, la peau et dit : « Y a-t-il dans notre peau autant d'organites tactiles élémentaires respectivement destinés à la perception des diverses nuances et degrés de température, par exemple; et chaque point de notre surface tactile est-il apte à ne réagir que pour telle tonalité thermique, à n'être sensible qu'à telle périodicité de l'ébranlement calorique? Évidemment non. » Or, les travaux de Blix et de Goldscheider ont prouvé, au contraire, que ce qu'il considère comme évident est, en fait, dans une certaine mesure, une erreur.

B. B.

J.-J. van Biervliet. — ÉTUDES DE PSYCHOLOGIE. Gand, Siffer, et Paris, F. Alcan, 1901; 201 p.

Van Biervliet a réuni dans ce volume quatre études. La première, qui a pour titre « L'homme droit et l'homme gauche », est de beaucoup la plus considérable; elle prend 137 pages. Van Biervliet y considère successivement les os, les muscles, l'ensemble des tissus, le système nerveux et les fonctions du côté droit et du côté gauche du corps. Ses conclusions principales, basées sur les chiffres trouvés par d'autres auteurs et sur ce qu'il a lui-même observé, sont les suivantes : L'homme normal est asymétrique et droitier; le côté gauche du corps est au côté droit, comme force et sensibilité, dans le rapport de 9 à 10, c'est-à-dire que si on détermine, par exemple, l'acuité visuelle de l'œil gauche et si on la représente par 9, celle de l'œil droit, chez l'homme normal, sera représentée par 10. Van Biervliet croit que

l'homme, dès le principe, a été asymétrique; dans les grandes races qui ont tour à tour dominé l'Europe, le type droit, dit-il, a toujours été de beaucoup le plus fréquent. Il ne considère toutefois pas cette asymétrie comme héréditaire; il pense que la gaucherie et la droiterie sont congénitales, sans être héréditaires. « Je suis très porté à croire, dit-il, que c'est dans le développement du système vasculaire qu'il faut chercher la première cause de la droiterie et de la gaucherie; très tôt chez l'embryon le développement des anses vasculaires se ferait dans un sens ou dans l'autre, suivant la position de l'ovule fécondé. »

La seconde étude a pour titre « Illusions visuelles ». Il s'agit surtout de la figure de Müller-Lyer. D'après van Biervliet, quand le regard passe, dans cette figure, de la verticale aux obliques, les muscles droits externe ou interne, qui jusqu'alors étaient restés inactifs, se contractent, mais nous ne nous apercevons de leur contraction, c'est-à-dire du changement de direction de la ligne parcourue du regard, que quand cette contraction a atteint une certaine intensité et dépassé le seuil de la sensation; de là l'erreur que nous commettons dans l'appréciation de la ligne verticale. Cette explication fait donc intervenir les mouvements des yeux; comme toutes les explications du même genre, elle se heurte, par conséquent, à cette difficulté que les illusions, telles que celle que présente la figure de Müller-Lyer, peuvent se constater sans mouvements des yeux, quand on éclaire pendant un temps très court les figures. — Van Biervliet généralise son explication et l'applique à d'autres figures que celles de Müller-Lyer.

La troisième étude, intitulée « Illusions de poids », a déjà été analysée dans la *Revue philosophique*, 1896, t. II, p. 536.

La quatrième a pour titre « Circulation et cérébration ». Ayant mesuré chez divers sujets les temps de réaction consécutifs à des excitations auditives, visuelles et tactiles, van Biervliet arrive à cette conclusion que le temps de réaction est d'autant plus court que la circulation est plus active (l'activité de la circulation étant mesurée par le nombre des pulsations par minute). Toutefois, la loi précédente cesse de se vérifier quand le pouls atteint un maximum de rapidité.

B. BOURDON.

Dr Georg Meyer. — DIE WISSENSCHAFTLICHEN GRUNDLAGEN DER GRAPHOLOGIE. — Iena, Gustav Fischer, 1901.

M. Meyer, dans un travail reproduisant de nombreux spécimens d'écriture, cherche à démontrer que la graphologie est une branche de la psychologie et qu'elle a pour objet de découvrir des rapports entre l'écriture manuelle et les divers états psychologiques individuels dont la succession constitue ce qu'on appelle le caractère. Selon l'auteur, la graphologie, connue seulement par l'étude de Lombroso et par des articles de revue ou de journaux populaires, n'a pas encore été prise au sérieux, mais des recherches scientifiques ont déjà posé les

bases et délimité le territoire de cette science et le moment paraît venu de faire connaître et d'étendre les résultats des premiers travaux.

Il faut distinguer, dans le travail de l'auteur, les faits d'observation qu'il considère comme acquis et la critique de l'interprétation des écritures au moyen de ces faits. Ainsi, si, sur le premier point, l'auteur admet que les relations entre l'écriture et le caractère sont telles que les traits, leur forme, leur liaison, le degré de pression de la plume sur le papier, sont révélateurs des états, manières d'être et qualités d'un sujet appréciables; d'autre part, par l'examen des traits du visage, des mouvements spontanés et involontaires de la physionomie et par l'évaluation de l'activité d'association, il se garde bien de conclure que, même en dehors des cas d'exception, il soit facile d'arriver à une détermination exacte et certaine du caractère par la simple inspection d'un texte écrit par le sujet examiné. La méthode suivie dans la plupart des traités de graphologie et qui consiste à reproduire des spécimens de genres distincts d'écriture et à résumer en comparaison de chacun d'eux les qualités ou manières d'être du caractère, dont ces écritures sont considérées comme l'indice certain et définitivement connu et fixé, cette méthode est, selon l'auteur, très défectueuse, car une seule et même résultante d'écriture peut être le fait de composantes très diverses. Chaque sorte d'écriture ne peut avoir de valeur, au point de vue du diagnostic graphologique, que par rapport à l'ensemble de l'écriture du sujet. Il ne faudra jamais conclure, d'autre part, de l'absence de certaines caractéristiques de l'écriture à l'absence des caractéristiques psychiques correspondantes, à moins que cette écriture ne dévoile par certains points des qualités ou manières d'être contraires et opposées à ces caractéristiques psychiques.

Le lecteur éprouve l'impression que l'ouvrage a été écrit avec beaucoup de conscience et de sagacité, en lisant les observations de M. Meyer sur l'examen des traits de l'écriture dans leurs relations avec les états et les sentiments des sujets, et lorsqu'il passe en revue avec lui les formes graphiques qu'il rattache aux différents états et sentiments : hyperkinésie, hypokinésie, énergie, volonté, mollesse, réserve, retenue, prudence, insouciance, décision, intrépidité, tristesse, joie, espérance, arrogance, sensibilité, amour de l'ordre, amour du beau..., etc. Les professionnels et les amateurs pourront le suivre sur ce terrain et ils trouveront, dans son exposé d'ailleurs souvent très diffus et de lecture vraiment pénible, des observations très fines et, en général, des idées et des méthodes rigoureusement scientifiques [1].

1. A noter cette déclaration qu'on ne saurait trop louer. « Nous ne devons pas oublier que si, pour les différents genres d'écriture manuelle, nous avons trouvé des interprétations, nous ne savons pas si nous avons actuellement épuisé toutes les interprétations possibles. Abstraction faite de la question de savoir si les interprétations que nous avons faites sont toujours justes — (nous ne nous dissimulons pas le caractère hypothétique de maintes de nos déductions) — nous ne pouvons imaginer ce que pourraient être les autres interprétations qui pourraient venir en question. »

M. Meyer attribue, à très juste titre, un rôle important en graphologie aux facteurs mécaniques : position du corps et de la main, état de la plume, du papier, etc. Ce n'est pas un faible mérite que d'attirer l'attention des graphologues sur cette cause de complexité du problème : le nombre et l'état des intermédiaires entre les centres nerveux où se produit l'idéation et le papier. Mais le jeu des centres nerveux eux-mêmes est tout de contradictions et c'est avec plaisir que l'on voit l'auteur noter la différence entre les sujets qui écrivent naturellement et traduisent sans retenue leurs pensées par des réactions appropriées et ceux qui par timidité, par sang-froid ou par dissimulation, effectuent des actes ou prononcent des paroles ou écrivent des mots et prennent des attitudes qui ne correspondent pas à leur véritable état d'âme; et encore faut-il distinguer entre ceux chez lesquels cette simulation s'opère involontairement dans l'écriture de ceux chez lesquels elle est le résultat immédiat ou habituel d'un calcul. Peut-être aussi l'écriture trahit-elle mieux que la parole et le geste l'état psychique chez certains; et inversement, plus que les autres réactions, aide-t-elle d'autres à dissimuler.

Et puis quelle pauvreté de moyens scientifiques pour apprécier le caractère humain! Rien n'est plus difficile que juger un homme et les observations graphologiques ne se rapportent qu'à des probabilités. L'auteur est forcé de l'avouer. « C'est à peine, dit-il, si, en l'état actuel de la science, on peut assigner un rôle à l'importance pratique de la graphologie. » Ailleurs, il déclare que généralement on en est réduit à un diagnostic de probabilité.

La vérité est que la graphologie scientifique existera peut-être un jour; actuellement, à mon sens, elle n'existe pas, ou elle n'existe un tant soit peu que par les très rares travaux analogues à celui de M. Meyer, dont le but et surtout le résultat sont de montrer combien le problème est difficile, tout en indiquant d'ailleurs, reconnaissons-le, les seuls moyens, actuellement en notre pouvoir, de faire de bon travail pour l'avenir, d'établir des données scientifiques à la confusion de nombre de graphologues actuels, gonflés d'orgueil et d'ignorance, dont la science ou l'inconscience néfaste ou même tout à fait criminelle peut aller jusqu'à influer sur l'existence ou sur l'honneur d'un homme[1].

M. Meyer recommande aux graphologues l'étude des textes historiques; c'est une idée heureuse et qui doit être mise en pratique autant que possible, car il est peut-être plus aisé d'arriver à une appréciation exacte de ce que fut l'état psychique, à un moment de son

1. M. Meyer nous apprend qu'en Allemagne, les graphologues sont fréquemment consultés par les gérants des maisons d'affaires, afin d'obtenir des renseignements sur la capacité de travail et l'honorabilité des jeunes gens qui sollicitent un emploi. En ce qui concerne cette dernière qualité, dit M. Meyer, un savant graphologue oserait à peine aujourd'hui se prononcer en toute sécurité.

existence, d'un homme célèbre disparu que de connaître avec exactitude le caractère d'un contemporain.

Conclusion : « La pratique de la graphologie présente encore de grandes difficultés, mais il n'y a aucune raison de douter que la théorie ne repose sur des principes scientifiques.... ; c'est un sentier nouveau pour la conquête des problèmes les plus difficiles et les plus intéressants de la connaissance de l'âme... ; la graphologie ne nous offre pas seulement par elle-même un nouveau moyen de diagnostic psychique, elle est particulièrement apte à vivifier cette science nouvelle et en stagnation : la physiognomique (*Physiognomik*). Nous espérons que peu à peu elle acquerra des forces sur tous ces terrains. »

Souhaitons-le, bien que je sois beaucoup moins optimiste que M. Meyer et que je n'estime pas proche la connaissance exacte de la *réaction graphique.*

Louons sans réserve cet auteur de nous avoir donné en un ouvrage sérieux, consciencieux, conçu en un esprit et avec une méthode vraiment scientifiques des idées qui sont comme une excellente introduction à l'étude de la graphologie et dont il est seulement regrettable qu'il n'ait pas songé ou réussi à les exposer d'une façon plus claire et mieux ordonnée.

Dr LAUPTS.

Mary Whiton Calkins. — AN INTRODUCTION TO PSYCHOLOGY, New York, Mac Millan, 1901.

Le livre de miss Calkins, qui reproduit un cours fait à Wellesley College, est un manuel destiné aux élèves. On peut cependant s'étonner qu'il s'adresse à des commençants, car ce manuel de trois cents pages fait une place à des problèmes compliqués — sans parler du savant appendice que l'auteur conseille aux débutants de laisser de côté. Il nous faut bien avouer que pour nos jeunes compatriotes, ce Manuel ne serait pas assez élémentaire : il suppose des connaissances physiologiques beaucoup trop étendues, que nous ne sommes en droit d'attendre que de nos étudiants en médecine.

L'auteur reconnait être surtout redevable à deux de ses maîtres : W. James et H. Münsterberg ; elle fait en outre un fréquent emploi de Titchener. Les divisions de son ouvrage sont très acceptables : le livre I, de beaucoup le plus important, est consacré à la *psychologie introspective de l'homme normal*, le livre II traite de la *psychologie comparée et pathologique*, enfin l'ouvrage se termine par une *histoire des systèmes psychologiques*, innovation intéressante dont il faut louer l'auteur.

A propos de chaque sorte de sensations, miss Calkins en étudie les conditions *physiques* (normales mais non constantes), puis les antécédents *physiologiques* (seuls nécessaires). C'est ici que les théories physiologiques prennent une place exagérée. Je reprocherai en outre à l'auteur de nous donner sur toute question l'exposé et la discussion

des explications proposées, ce qui ne laisse dans l'esprit des débutants que confusion.

Les éléments de la conscience sont de trois sortes : *sensitifs, attributifs* (affectifs) et *relationnels*. Mais de ces « sentiments de rapport », qu'il serait si intéressant d'étudier, miss Calkins nous parait abuser un peu. Elle en compte au moins *douze* et n'hésite pas à faire du « sentiment de généralité » la caractéristique de l'idée générale (p. 233), tandis qu'elle ne voit d'autre différence entre le jugement et la perception, que le « sentiment de totalité » propre au jugement. De même la volonté sera « une image antécédente, plus un sentiment d'anticipation ».

Dans les problèmes qu'elle étudie, l'auteur fait une distinction à laquelle nous ne saurions souscrire : elle considère alternativement les éléments de la conscience comme « faisant partie constituante d'une idée » et comme « mode selon lequel un moi est conscient » : d'où une *psychologie des idées* (faits de conscience en eux-mêmes) et une *psychologie des moi* (dans leurs relations avec leurs faits de conscience). Cette distinction nous parait arbitraire (car y a-t-il jamais idée sans « attitude personnelle »?) et elle est en tout cas inutile.

Il y a bien des points qui demanderaient à être discutés : j'en mentionnerai seulement quelques-uns. Est-il vrai que ce qui nous donne le sentiment du réel soit « la conscience d'un accord entre autrui et nous »? (p. 170). Nous pensons que c'est une qualité bien plus immédiate et primitive, la réalité se définissant par rapport à nous (à la possibilité de toucher, de réagir de telle ou telle façon), plutôt qu'elle n'est un « mode de conscience altruiste ».

Pour le même motif, nous ne trouvons pas satisfaisante la définition de la perception : « Une expérience partagée ou pouvant l'être avec d'autres moi », ni celle de la pensée : « Une expérience sociale », (p. 218). Quant à la distinction que fait l'auteur des *perceptions pures* et des *perceptions mixtes*, nous ne saurions l'approuver par cette raison que la perception pure n'existe jamais en fait. Höffding a fort bien montré que dans toute perception il y a « représentation impliquée ».

En ce qui concerne la pathologie, j'aurais préféré que l'auteur la laissât de côté, ou traitât des formes anormales en même temps que des normales, ce qui en aurait permis l'interprétation. Le phénomène de l'écriture automatique, par exemple, devait être rattaché à l'attention — ou négligé — mais les dix lignes qui lui sont consacrées ne nous apprennent pas grand chose.

Il y a cependant beaucoup à apprendre dans le livre de miss Calkins : il est très complet, très au courant et témoigne d'une grande conscience en même temps que les résumés et les tableaux tendent partout à la clarté et à la simplification.

C. B.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Philosophical Review (1901).

Eliza Ritchie. *L'élément essentiel de la religion.*

C'est un fait que les croyances religieuses tendent à s'affaiblir de plus en plus parmi les hommes cultivés. A quoi tient ce déclin ? la religion cessera-t-elle de jouer un rôle efficace ? — Mais, d'abord, qu'est-ce que la religion ? Elle suppose une *croyance intellectuelle* à la réalité, une *émotion* qui se rattache à cette croyance, une *pratique* conforme à cette croyance et à cette émotion. Tels sont les trois caractères que l'on retrouve dans la religion matérialiste du fétichisme, dans la religion mystique de l'*Imitation*, dans la religion rationaliste de Spinoza. — Or on a identifié trop longtemps croyance religieuse et croyance au surnaturel. Le déclin de la croyance religieuse résulte du progrès de l'esprit critique. Mais quiconque, savant ou philosophe, cherche le vrai, aime le vrai, conforme sa vie à cet amour et à cette recherche, possède l'esprit religieux. L'esprit religieux ne peut dès lors que progresser indéfiniment.

Arthur Fairbanks. *Le courant stoïcien dans la République de Platon.*

Bien que Platon ait été influencé surtout, du point de vue moral, par Socrate, on peut retrouver chez lui, et surtout dans la *République*, l'influence d'Antisthène, non sous la forme cynique pure, mais sous une forme analogue à ce que sera plus tard le stoïcisme. L'idée de la *simplicité* dans l'ordre politique, celle du *retour à la nature*, celle de l'attitude du sage à l'égard du corps, celle de l'indépendance absolue du sage (αὐταρκεια) répondent à cette thèse. D'ailleurs, c'est à peine si l'on peut parler d'influence *directe*; d'une part, Antisthène développait des conceptions socratiques; d'autre part, sa doctrine cadrait avec l'esprit philosophique de l'époque.

P. Henry Pravies. *Note sur la méthode de l'esthétique.*

L'ancienne esthétique a été stérile, faute surtout de s'être posé nettement la question de *méthode*. Toute *science* doit s'efforcer de *classer* les faits, de découvrir les *lois* réelles de ces faits, de faire la *critique* de cette classification et de cette détermination des lois : cette troisième tâche est l'œuvre proprement *philosophique* de la science, et son œuvre la plus importante. La méthode scientifique ainsi définie

s'applique à l'art, car le beau réel est identique au vrai. Et cette application de la méthode oblige l'esthéticien à relier sa science aux autres sciences de la nature (physiques et biologiques).

J. D. Logan. *Les sources et la valeur esthétique de l' « éternel » (permanency) dans l'art et la littérature.*

Ce qui assure à l'œuvre d'art un caractère durable, ce n'est ni la forme, ni la signification morale, ni le charme sensible; c'est la suggestion exercée par l'œuvre sur le *sentiment vital* (corps et esprit tout ensemble); par exemple, l'attitude suggérée au corps et immédiatement *sentie* par le Discobole de Myron.

J. E. Creighton. *Méthodologie et vérité.*

Le rapport de la science et du réel peut être déterminé de trois manières : ou bien l'on acceptera sans critique les conclusions de la science (point de vue *naturaliste*, tel qu'on le trouve chez Spencer); ou bien l'on regardera la science comme étrangère au réel, préoccupée seulement d'assurer la cohérence des idées (point de vue *méthodologique*, tel que le professe, par exemple, Karl Pearson), et l'on demandera peut-être à une *expérience pure* la solution des problèmes portant sur le réel; ou bien enfin on tiendra un compte exact des conclusions scientifiques, sans oublier l'hypothèse qu'elles impliquent et la limitation abstraite qu'elles infligent à la réalité (véritable point de vue *philosophique*). Ainsi il convient de maintenir sur des bases critiques l'affirmation rationaliste et prékantienne de l'accord entre les choses et leurs idées.

George S. Fullerton. *Théorie de l'espace et du temps. — La théorie kantienne de l'espace. — Difficultés de la théorie kantienne de l'espace. — La théorie berkeleyenne de l'espace. — Le temps. — Le monde réel dans l'espace et le temps.*

Dans cette série de cinq articles, M. Fullerton entreprend de réfuter la conception kantienne de l'espace et du temps, pour lui substituer ce qu'il appelle la conception *berkeleyenne*. Espace et temps ne sont pas des *intuitions* au sens kantien, c'est-à-dire que nous n'avons pas en eux des données actuelles offrant un caractère de nécessité et d'infinité et distinctes des choses que renfermerait ce double cadre. Si l'on admet la thèse kantienne, on se heurte aux difficultés insolubles de l'éléatisme et aux difficultés non moins grandes que signale saint Augustin. Mais espace et temps sont des intuitions au sens berkeleyen; il y a dans la conscience actuelle un *minimum* d'étendue et un *minimum* de durée. Seulement ces données actuelles sont traitées par nous comme de purs *symboles*, des signes d'une *réalité* non perçue. L'espace et le temps *réels* sont objets de *conception*, relations entre choses conçues, c'est-à-dire entre sensations motrices et tactiles imaginées. C'est à ces relations idéales que s'appliquent les déterminations mathématiques. Et les difficultés relatives à l'*infinité* du temps et de l'espace disparaissent par là même. Ils sont infinis comme le *nombre*, non à titre de réalités actuelles, mais à titre de *possibilités*.

FRANK THILLY. *La théorie de l'interaction.*

La thèse du *parallélisme*, longtemps triomphante, commence à être remise en échec par celle de l'*interaction*. On ne peut ni déduire le parallélisme du principe de causalité et de la loi de la conservation de l'énergie, ni le regarder comme une généralisation légitime des données de l'expérience. L'expérience nous montre les faits de conscience en relation causale avec les faits physiques.

A. K. ROGERS. *Le « moi » des Néo-Hégéliens et l'idéalisme subjectif.*

En dépit de leur opposition à l'idéalisme subjectif (solipsisme), les Néo-Hégéliens de l'école de Green sont conduits à cette attitude par la nature de leur argumentation. On peut affirmer avec eux que le monde est rationnel, sans le ramener comme eux à l'unité d'une conscience totale; et cette dernière réduction, leurs écrits en font foi, a une allure subjectiviste.

GRACE N. POLSON. *L'influence de Schopenhauer sur Nietzsche.*

L'influence de Schopenhauer sur Nietzsche a été surtout « physiologique », suivant l'expression même de Nietzsche, c'est-à-dire que leur tempérament intellectuel est le même, leur liberté d'esprit égale. En dehors de cela, et de l'admission commune du primat de la volonté (ajoutons-y la communauté du point de vue esthétique), les différences l'emportent sur les ressemblances (surtout en morale).

ERNEST ALBEE. *Examen de l'argument du professeur Sidgwick en faveur de l'utilitarisme.*

Sidgwick rejette les considérations épistémologiques et s'adresse au sens commun. Mais il ne parvient ni à démontrer le caractère intuitif des principes qu'il veut mettre à la base de son utilitarisme, ni à établir le caractère affectif du bien que ces principes impliqueraient.

ALFRED H. LLOYD. *Le pluralisme : Empédocle et Démocrite.*

Le pluralisme finitiste d'Empédocle exigeait l'introduction de deux forces extérieures au système, antagonistes et arbitraires; et, tendant ainsi à rétablir l'unité, il aboutissait logiquement au pluralisme infinitiste de Démocrite. Celui-ci, inconsciemment mais logiquement, tend à ramener le monde à un système de forces organisées et se développant spontanément; ce mécanisme est, au fond, un évolutionnisme.

DAVID IRONS. *La sélection naturelle en morale.*

La moralité paraît en contradiction avec la loi biologique de la sélection naturelle; la sympathie et la conscience ne peuvent être les effets de la « survivance du plus apte ». La loi morale est l'expression de l'unité organique de l'univers; l'évolution morale n'obéit pas aux mêmes lois que l'évolution biologique, bien que celle-ci, à sa manière, soit une autre expression du même principe d'unité.

JAMES SETH. *La valeur de la connaissance du point de vue utilitaire.*

Le caractère pratique de la connaissance est incontestable : les analyses de W. James nous montrent que sur ce point la psychologie est d'accord avec le sens commun. Tandis que les anciens faisaient de la connaissance une fin en soi, les modernes, sous l'influence du chris-

tianisme, la subordonnent à la volonté; Kant tombe dans la contradiction, en s'efforçant de maintenir les deux points de vue. Mais il est inexact que la valeur de la connaissance soit épuisée par ce rôle pratique; connaître est un acte objectif. A ce caractère objectif est liée la véritable moralité elle-même, puisqu'elle repose sur le désintéressement.

Frederick J. E. Woodbridge. *La conception dominante de la philosophie grecque primitive.*

L'étude des fragments d'Héraclite, de Parménide, d'Empédocle et d'Anaxagore montre l'opposition de ces philosophes à leurs prédécesseurs: ceux-ci apparaissent comme des physiologues qui croient au changement et qui expliquent le développement de la nature par un principe sensible; les quatre idéalistes substituent à cette conception l'idée rationnelle de la permanence de la substance et du mécanisme. Aristote, interprétant l'histoire de son propre point de vue, attribue à tort aux vieux philosophes l'idée de la substance et la recherche de la cause matérielle.

Erich Adickes. *La philosophie allemande en 1899 et 1900.*

Cette revue porte 1° sur l'histoire de la philosophie, 2° sur la métaphysique et l'épistémologie, 3° sur la morale. Les noms mis particulièrement en relief sont ceux de Windelband, de Hæckel (de qui l'insuffisance philosophique est nettement établie), de Liebmann, de Lipps et de Simmel. Notons l'hommage rendu à Fechner, et l'affirmation que l'influence de ce penseur s'accroît de nos jours.

Charles S. Myers. *Naturalisme et Idéalisme.*

Examen critique de l'œuvre de James Ward. Ni le mécanisme naturaliste ni le finalisme idéaliste n'expriment la réalité. L'un et l'autre sont des créations de l'esprit. Le moi, qui produit le sujet et l'objet, ces deux moitiés de l'expérience totale, est inconnaissable en son fond. La réalité est l'affirmation d'un monisme agnostique.

F. C. French. *La théorie de la double vérité.*

Après une revue rapide des diverses formes revêtues par la théorie de la double vérité depuis le XIIIe siècle, l'auteur critique la thèse de Münsterberg, l'opposition que ce psychologue établit entre la vérité scientifique et la vérité pratique, et qui procède d'une conception inexacte de la science (comme irréelle, subjective, vouée à l'atomisme).

H. W. Wright. *Qu'y a-t-il de vrai dans la thèse de l'ascétisme moral?*

La thèse de l'ascétisme a sa vérité profonde. Il y a opposition de tendances dans l'homme. Mais cette opposition ne doit pas être présentée dans les termes du rationalisme, comme un conflit entre deux facultés irréconciliables, sensibilité et raison. Elle se produit entre le principe individuel, fruit naturel de l'évolution, et l'idéal social universel que forme l'être conscient, et qu'il fera passer à l'acte. L'impératif catégorique est l'expression de ce conflit; mais le but est la con-

ciliation des deux principes, et l'ascétisme pur est faux, car il mutile la nature et n'assigne pas à la moralité un but positif.

PR. JOHN P. STOPS. *Le concept du moi.*

PROF. S. F. MACLENNAN. *Le réalisme trans-subjectiviste et l' « Hégélianisme ».*

Réponse à l'article du professeur Rogers analysé plus haut. Le réalisme trans-subjectiviste implique contradiction; les Néo-Hégéliens ne tombent pas dans le solipsisme. C'est une mauvaise méthode que d'attribuer une opinion à un auteur sur la foi d'un texte isolé.

J. SEGOND.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

A. SCHATZ. — *L'œuvre économique de David Hume.* In-8°, Paris, Rousse au

H. MARION. — *L'éducation des jeunes filles.* In-18, Paris, Colin.

L. PONTET. — *D'où venons-nous? Essais.* In-8°, Paris, Fontemoing.

LÉON BOURGEOIS. — *Solidarité*, 3e édition augmentée. Paris, Colin.

V. PARETO. — *Les systèmes socialistes*, t. I. In-8°, Paris, Giard et Brière.

A. BAUER. — *Les classes sociales.* In-8°, Paris, Giard et Brière.

B. BOURDON. — *La perception visuelle de l'espace.* In-8°, Paris, Lehleicher.

P. LAPIE. — *La Logique de la volonté.* In-8°, Paris, F. Alcan.

P. RICHER. — *L'art et la médecine.* In-4°, avec gravures, Paris.

P. LAPIE. — *Pour la raison.* In-12, Paris, Cornély.

CHARAUX. — *Les éléments primitifs de la pensée.* In-12, Grenoble, Allier.

P. PETEUT. — *J.-B. Dubos : Contribution à l'histoire des doctrines esthétiques en France.* In-8°, Tramelan, Zaehmann.

PICAVET, IIIe *Congrès international d'enseignement supérieur.* In-8°, Paris, Marescq.

PILLON. — *L'année philosophique* (12e année). In-3°, Paris, F. Alcan.

M. BALDWIN. — *Fragments in Philosophy and Science.* In-8°, New-York, Scribner.

HERBERT SPENCER. — *Facts and Comments.* In-8°, London.

ZICHEN. — *Die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben.* In-8°, Leipzig, Barth.

EISLER. — *Studien zur Werttheorie.* In-8°, Leipzig, Drücker-Humblot.

VIDARI. — *Elementi di etica.* In-18, Hœpli, Milano.

J. DE MATTOS. — *Os alienados nos tribunaes.* In-12, Lisboa, Cardaso.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LIII

NOTES ET DOCUMENTS

REVUES GÉNÉRALES ET CRITIQUES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUE DES PÉRIODIQUES

CORRESPONDANCE

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

